Henri Hubert

Breve estudio de la representación del tiempo en la religión y la magia

Émile Durkheim

El porvenir de la religión

Traducción de Sonia Muñoz

archivos del Índice
Cali

Edición original:
H. Hubert: *Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie* (1905).
É. Durkheim: *L'avenir de la religion* (1914).

Primera edición, 2006

Apartado aéreo 25970, Cali
e-mail: archivosdelindice@yahoo.com

Esta es una edición digital del libro que archivos del Índice publicó en el año 2006. Se respeta fielmente el contenido del mismo aunque se han introducido algunas variaciones de tipo formal (entre otras, la numeración de las páginas).

Presentación

ARCHIVOS DEL INDICE inaugura su tarea editorial con este pequeño libro que convoca las palabras de dos autores de la llamada *escuela francesa de Sociología*: el sintético estudio de 1905 de Henri Hubert (1872-1927) sobre la categoría de tiempo en la religión y la magia, y una conferencia posterior, de 1914, de Émile Durkheim (1858-1917) a propósito del devenir de la religión.

El trabajo de Hubert empieza a estar asociado con el de Durkheim y Marcel Mauss desde 1896: época que atestigua el comienzo de su gran amistad e investigación conjunta con Mauss, así como de sus contribuciones para *Année sociologique*, la revista fundada entonces por Durkheim y de la que también fueron miembros,

aparte del propio Mauss, C. Bouglé, R. Hertz, M. Halbwachs o F. Simiand entre otros.

Hubert dedica buena parte de su vida a la investigación: una vez culminados sus estudios en arqueología e historia de las religiones –su tesis doctoral versa sobre la religión precristiana en Asia Menor– escribe con Mauss varios ensayos sobre la religión, la magia y el sacrificio y emprende, durante las dos primeras décadas del siglo veinte, una serie de trabajos alrededor de la historia y la cultura de los antiguos celtas[1]. Algunos de esos primeros hallazgos sobre la religión nutrieron sus cursos en la Escuela Práctica de Altos Estudios de París. Precisamente este "Breve estudio de la representación del tiempo en la religión y la magia", que Hubert concibe a los treinta y tres años, es la memoria de uno de ellos.

En este estudio pueden hallarse ciertos rasgos característicos de la sociología durkheimiana; en efecto, en él por ejemplo se examina y corrobora la naturaleza social de la noción de tiempo: Hubert discrepa de quienes otorgan a la conciencia individual el privilegio de estructurar las categorías de pensamiento; ese disentimiento había sido expresado antes por Durkheim a propósito de las nociones de sagrado y profano,

---

[1] *Les celtes*, Albin Michel, Paris, 1932 [traducción castellana: *Los celtas y la civilización céltica*, Akal, Madrid, 1988. Trad. E. Ripoll y L. Pericot].

prolongándose en "El porvenir de la religión", el corto escrito publicado aquí y que recoge una alocución improvisada suya, tres años antes de su muerte. Pero, además, la reflexión de Hubert se vincula a la tentativa de Durkheim de sustentar una teoría social de las categorías lógicas. Fue esa una empresa que también interesó a otros de los brillantes colaboradores en *Année*: aparte del conocido texto de 1901-1902 escrito por Durkheim y Mauss sobre las clasificaciones primitivas –y en el que, finalizando su reflexión sobre la noción de género o clase, señalan la posibilidad de comprender la formación de las nociones de espacio, tiempo, causa o sustancia[2]–, se encuentran los ensayos de Mauss y H. Beuchat sobre las concepciones del tiempo entre los

---

[2] «Ya hemos tenido ocasión de indicar, al hilo de lo dicho, cómo incluso ideas tan abstractas como las de tiempo o de espacio están, a cada momento de su historia, en estrecha relación con la organización social correspondiente. El mismo método podría ayudar igualmente a comprender la manera como se han formado las ideas de causa, de sustancia, las distintas formas de razonamiento, etc.», "Sobre algunas formas primitivas de clasificación. Contribución al estudio de las representaciones colectivas", en *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva),* Ariel, Barcelona, 1996, pp. 25-103. Trad. M. Delgado. Cita tomada de la pág. 103.

esquimales (1904-1905)[3], de Bouglé sobre las clasificaciones en el sistema de castas de la India (1908)[4], de Hertz sobre el papel de la mano derecha e izquierda (1909)[5], o la inconclusa tarea de otro discípulo de la *escuela*, S. Czarnowki, sobre lo extenso como una dimensión del espacio. Todavía en 1938, fallecidos ya buena parte de sus colegas, Mauss se empeña aún en examinar la noción de persona[6]. Algunas de esas

---

3 "Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos. Étude de morphologie sociale", en *Année sociologique*, t. IX, 1904-1905. ["Ensayo sobre las variaciones estacionales en las sociedades esquimales", en *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1991, pp. 359-432. Trad. T. Rubio de Martin-Retortillo].

4 *Essai sur le régime des castes* [Ensayo sobre el sistema de castas], Librairie Félix Alcan, Paris, 1908.

5 "La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse", en *Revue Philosophique*, t. XXXIV, 1909 ["La preeminencia de la mano derecha. Estudio sobre la polaridad religiosa", en *La muerte y la mano derecha*, Alianza, Madrid, 1990, pp. 103-134. Trad. R. Rubio Hernández].

6 "Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne celle de `moi´", en *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. LXVIII, pp. 263-281, 1938 ["Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del `yo´", en *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid, 1991, pp. 309-333. Trad. T. Rubio de Martin-Retortillo].

reflexiones originales siguen siendo objeto de diversas posiciones críticas, perspectivas divergentes o inéditos impulsos, entre los que se destaca la obra de la inglesa Mary Douglas, por nombrar tan sólo a una relevante figura actual de las ciencias sociales.

Sin embargo, el "Breve estudio" de Hubert, que aparece por primera vez en 1905 y se publica de nuevo en 1929 como parte de la compilación *Mélanges d'historie des religions*[7], es todavía hoy una obra con una circulación muy limitada en nuestro país. De *Mélanges* existía ya una traducción al idioma castellano, que fue publicada en 1946 con el título *Magia y sacrificio en la historia de las religiones*; esa obra, como lo es ahora la nuestra, fue el primer título de la "Colección Estudios y Ensayos" de la editorial Lautaro de Buenos Aires, ya desaparecida, y que

---

[7] *Mélanges d'histoire des religions* fue publicado por la Librairie Félix Alcan, Paris, 1929; este volumen está compuesto por los ensayos siguientes: de Hubert y Mauss, "Essai sur la nature et la fonction sociale du sacrifice", que apareció originalmente en *Année sociologique*, t. II, 1989, pp. 29-138; de Mauss, "L'origine des pouvoirs magiques", editado por la École Pratique de Hautes Études, París 1904, pp. 1-55; de Hubert, "Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie", también publicado por la École Pratique de Hautes Études, Paris, 1905, pp. 1-39.

fuera dirigida por G. Weinberg, destacado estudioso y escritor argentino.

Nuestra propia traducción del "Breve estudio" se basa en *Mélanges*, la citada edición francesa de 1929, de la que pudimos disponer mediante los buenos oficios de Carlos Efrén Agudelo, a quien expresamos nuestros agradecimientos. En la traducción de ciertos fragmentos que presentaban dificultades especiales, la edición de Weinberg se constituyó en un inteligente punto de comparación, sobre la cual, empero, no siempre hubo acuerdos. Pero es a Pere Quintín, antropólogo y profesor de la Universidad del Valle, a quien ha de agradecerse su minuciosa revisión del texto, la restauración de ciertas notas y sus atinadas sugerencias.

S. M.
Cali, enero de 2006

Breve estudio de la representación del tiempo en la religión y la magia

Henri Hubert

Esta memoria se ocupa de un problema que había sido expuesto en el tomo V de *Année sociologique*[8]. Supusimos que los actos y las representaciones de la religión, y podemos agregar de la magia, admitían nociones de tiempo y espacio asaz diferentes de la idea normal. Decíamos que, en virtud de que los ritos y los acontecimientos míticos suceden en el espacio y en el tiempo, ha de inquirirse cómo puede conciliarse en ellos el desmigajamiento teórico del tiempo y el espacio con la infinitud e inmutabilidad de lo *sagrado*, en donde también acaecen. Para simplificar nuestro vocabulario conferimos a la palabra *sagrado* toda la extensión posible: entendemos por ella a la vez lo sagrado religioso y lo sagrado mágico, lo sagrado propiamente dicho y el *mana,* pese a que hayamos

[8] *Année sociologique,* t. V, 1900-1901, p. 248.

hecho en otra parte su distinción[9]. Hemos admitido hasta ahora a modo de hipótesis que lo sagrado –sin distinguir especie alguna–, siendo susceptible de limitaciones infinitas, es teóricamente indivisible y que, en cuanto se realiza, se realiza íntegramente[10]. Así es como hemos dilucidado su presencia real en el sacrificio, al mismo tiempo que las virtudes indefinidas de las cosas y los actos mágicos.

Al haberme propuesto estudiar este año en mi curso lo que se sabe de las divisiones primitivas del año entre las antiguas naciones germánicas, traté de agrupar a manera de prefacio las anomalías que presenta, en general, la deducción

---

[9] H. Hubert y M. Mauss, "Esquisse d'une théorie générale de la magie", en *Année sociologique,* t. VII, 1902-1903, p. 108 y ss. ["Esbozo de una teoría general de la magia", en *Sociología y Antropología,* Tecnos, Madrid, 1991, pp. 45-152. Trad. T. Rubio de Martin-Retortillo].

[10] H. Hubert y M. Mauss, "Essai sur la nature et la fonction sociale du sacrifice", en *Année sociologique*, t. II, p. 29 y ss. ["Ensayo sobre la naturaleza y función del sacrificio", en *Magia y sacrificio en la historia de las religiones*, Lautaro, Buenos Aires, 1946, pp. 59-212]; *La Magie*, op. cit., p. 1 y ss.; M. Mauss, *L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes,* 1904, *passim.* ["Origen de los poderes mágicos en las sociedades australianas. Estudio analítico y crítico de documentos etnográficos", en *Magia y sacrificio en la historia de las religiones*, Lautaro, Buenos Aires, 1946, pp. 213-284].

del tiempo en la religión. Estas anomalías, que delatan la contradicción existente entre las características respectivas del tiempo normal y las del sagrado, son de naturaleza tal que permiten rastrear la noción de tiempo religioso. Daré por sentado que esta noción religiosa del tiempo es aquella que ha presidido la elaboración de los calendarios. No se trata en efecto de demostrar que éstos se han formado en las religiones.

Los calendarios toleran además, en la distinción y determinación de fechas y períodos, una confusa red de particularidades de la que no sabrían dar cuenta cabal ni la observación de las duraciones concretas ni la noción abstracta que tenemos del tiempo; es decir, la idea de una magnitud continua, indefinidamente divisible en partes sucesivas, homogéneas e impenetrables. Es ésta la materia de las lecciones que doy aquí.

Esta memoria no se ocupa de la psicología ni, por lo tanto, de describir los juicios variables que poseen los individuos, cada uno para sí, sobre las duraciones, o de explicar la incoherencia de tales juicios. Las representaciones de las que se ocupa mi estudio tienen tanto de conceptual como de convencional; pertenecen por lo general a las colectividades y poseen una suerte de rigidez legislativa. No es tampoco mi pretensión forzar el análisis de la idea de tiempo hasta la metafísica. Quiero saber nada más lo que ella de hecho ha sido y ello sólo en ciertas clases de juicios y

razonamientos, los cuales, hasta cierto punto, se destacan en la religión y la magia.

Mis conclusiones se fundamentan en aquellos hechos cuya selección me ha sido impuesta por el propio marco de mi curso. Para no alargar las dimensiones de esta memoria, he reducido la exposición tanto como ha sido posible. Las religiones griega y romana y el cristianismo me han procurado ejemplos y puntos de comparación. He tenido naturalmente propensión a preocuparme primero por los hechos que se han originado en esas religiones, en vista de las cercanías históricas que han tenido lugar entre ellas y aquellas de los germanos. Habría sido oportuno extender estas pesquisas, en particular hacia los diversos dominios de la etnografía.

I

Propondremos para empezar que el tiempo es una condición necesaria de los actos y de las representaciones mágicas y religiosas. En diversas oportunidades se ha advertido que los ritos se efectúan en condiciones de tiempo, constantes para un mismo rito, que ayudan a definir su

contexto específico[11]. Por definición, los ritos periódicos están asociados a fechas fijas del calendario o a la recurrencia regular de ciertos fenómenos. Los ritos ocasionales se cumplen asimismo en momentos estipulados. Muchos dan lugar a estimaciones del horóscopo, tan intrincadas algunas veces, que llegan a exceder lo plausible; también sucede que a este respecto las exigencias se reduzcan al extremo; pero el rito preserva siempre la determinación temporal mínima que instituye el vínculo con la ocasión que lo provoca. El examen de un ritual cualquiera bastará para mostrar que los ritos varían en razón de sus circunstancias temporales, sino en su estructura esencial, sí por lo menos en sus particularidades accesorias, en las preparaciones y en la actitud que exigen.

Es verdad que los acontecimientos de los mitos suceden al parecer fuera del tiempo o, lo que es lo mismo, en la íntegra extensión del tiempo, ya que, como lo indica de manera especial su repetición en las fiestas, ellos también logran ser contemporáneos de las fechas espaciadas en el tiempo normal. Sin embargo, todas las mitologías se han esforzado por situar esa eternidad en la serie cronológica. De ordinario la han emplazado al comienzo de los tiempos; algunas veces al final. Por esta razón los mitos

[11] H. Hubert y M. Mauss, *Le Sacrifice*, op. cit., p. 56; *La Magie*, op. cit., p. 47.

son, sin excepción, mitos de origen o mitos escatológicos. Ellos dan cuenta del origen o del fin de las cosas, y no porque esa sea primordialmente su función como mitos, sino porque ellos residen en el tiempo. Por otra parte, ellos se hallan fijos, indistintamente, en uno u otro lugar, y no se diferencian por ello sino apenas de modo secundario; se ha advertido en efecto, y con razón, que los mitos del origen y del fin del mundo comportan elementos comunes[12]. Una consecuencia de este fenómeno es que en todas partes los mitos tienden a sistematizarse bajo la forma de tradiciones relativas al origen de la sociedad que los produce; el cuerpo de los mitos constituye una prehistoria de la humanidad, de la tribu o de la nación; los dioses son el tronco de las familias humanas. La síntesis de las diversas corrientes de representaciones religiosas se realiza bajo esa forma; y no porque los mitos en general hayan surgido de la divinización de los ancestros, sino porque ellos son pensados bajo la especie del tiempo. Por el mismo motivo las fiestas se destinan habitualmente a la conmemoración de los mitos que se les atribuyen. Ellas reproducen indefinidamente un acontecimiento que se supone ha sucedido en un punto del tiempo, en una fecha fija.

---

[12] H. Gunkel, *Zum religionsgeschichtlichen Verständniss des Neuen Testaments* [Para una comprensión histórico-religiosa del Nuevo Testamento], p. 22.

Pero al situar los mitos en el origen de los tiempos, “en la noche de los tiempos”, ¿no se urde una representación simple y grosera de su eternidad? Se tendría el derecho a pensarlo si no se produjera otro fenómeno, igualmente frecuente: el rejuvenecimiento de los mitos. Poseemos ejemplos de lo anterior en las fiestas surtidas con copiosos mitos o en las que la institución está vinculada alternativamente a causas y a fechas diversas escalonadas en el tiempo. En Roma, las *Poplifugia* han conmemorado sucesivamente la huida del pueblo al momento de la muerte de Rómulo, otra huida de los romanos en una guerra contra los fidenates, luego, a partir del año 42 antes de la era cristiana, en virtud de un senadoconsulto, el día del nacimiento, convencional quizás, de Julio Cesar[13]. En la Europa cristiana los santos patronos de las fiestas parroquiales han sido a menudo rejuvenecidos; un santo más reciente se yuxtapone, o substituye a veces, a un santo marchito. Es así cómo, por ejemplo, el culto de Francisco de Paula se ha extendido en Sicilia y en Provenza[14]. En Lezeoux (Puy-de-Dôme), el

---

[13] Warde Fowler, *Roman Festivals in the Time of the Republic* [Festivales romanos en tiempos de la República], p. 176.

[14] Pitré, *Feste patronali in Sicilia* [Fiestas patronales en Sicilia], p. 49, *passim*. Cf. *Année sociologique,* t. IV. p. 246 y ss. Cf. R. Wünsch, *Das Frühlingsfest der Insel Malta* [La fiesta de primavera en la isla de Malta], p.

patrón de la parroquia está en camino de ceder su puesto a un jesuita, su homónimo, martirizado en China hace cincuenta años. Los combates rituales de las fiestas populares transmutan en figuraciones dramáticas de batallas históricas, en reminiscencias de las invasiones árabes y normandas en Sicilia, o árabes e inglesas en Francia[15]. Numerosas celebraciones festivas de los aniversarios de la fundación de iglesias parroquiales son al parecer antiguas fiestas agrarias de complejas funciones; en vez de conmemorar un hecho mítico lanzado hacia el origen de los tiempos, exaltan un hecho histórico. Por otro lado, el mito rejuvenecido es siempre el punto de partida de la celebración periódica del rito: bien sea porque se extinga el recuerdo de períodos anteriores o porque se imagine una consagración nueva y más eficaz de la fecha elegida. Aparte de la historia de las fiestas, abundan también ejemplos de la misma manifestación. En Gales, la figura casi histórica de Arturo ha substituido a un dios durmiente en las cavernas de las montañas[16]; de modo semejante,

---

29. (Sustitución de la fiesta de San Juan por la fiesta de San Gregorio).

[15] E. K. Chambers, *The mediaeval Stage* [El período medieval], cap. IX, "The sword-dance" [La danza de la espada]; Pitré, op. cit., *passim*.

[16] J. Rhys, *Celtic Folklore* [Folclor celta], cap. VIII, "Welsh cave legends" [Leyendas de la cueva galesas], p. 473 y ss.

Federico Barbarroja ha suplantado, en un tema parecido, a personajes míticos[17].

Así pues, los mitos se rejuvenecen en la historia. De ella extraen elementos de realidad que consolidan la creencia de la que son objeto, en tanto que mitos. Pero no es porque los creyentes distingan mal la verdad mítica de la verdad histórica que los mitos se transforman en efemérides, sino porque ellos requieren ser situados en el tiempo con una precisión que ha de crecer con la progresiva exactitud de la representación de las cosas en el tiempo. El rejuvenecimiento de los mitos no es un fenómeno distinto del fenómeno general de su localización en el pasado; es una forma particular del mismo.

Empero, eso no es todo. Los hechos mágicos o religiosos, bien sean ritos o imágenes, en vez de ser concebidos como si sucediesen antes, después o durante otros hechos sin más, son situados en un tiempo-medio relativamente abstracto y desgajado de las cosas que duran. A decir verdad, la imagen de éstas se confunde aun con su noción. Representación semiconcreta, conserva el recuerdo de las duraciones reales. El ritmo del tiempo ideal es quizás indicado, en su origen, por algunas de estas duraciones. Mas éste no deja de dominarlas, imponiéndoles a todas sus límites, teóricos o prácticos. La idea de este tiempo-medio

[17] E. H. Meyer, *Mythologie der Germanen* [Mitología de los germanos], p. 386.

interviene como un elemento distintivo en las especulaciones de la magia y la religión.

El tiempo es de ordinario representado como un sistema de fechas y de duraciones sucesivas; como un sistema que se reproduce periódicamente y cuyas diferentes magnitudes suponen series iguales y simétricas de período a período. La notación de los puntos y de los intervalos, contenidos en un período limitado y reiterado, conforma el calendario.

Para la religión y la magia, ¿es el calendario un sistema de medida del tiempo? ¿Están distribuidos los actos religiosos o mágicos de la misma forma como parecen estarlo las actividades de nuestra vida civil? ¿Han encontrado la religión y la magia, en un sistema elaborado para otros fines, cómodos puntos de señalización para el cumplimiento de los actos que deben repetirse? No lo creo. Existen, en efecto, sistemas de calendarios que han sido especialmente divididos para reglamentar la periodicidad de los actos religiosos o mágicos y que son o han sido empleados paralelamente con los calendarios habituales, para ese fin particular; tal es el caso del *tonalamatl* de 260 días que, entre los aztecas, corría en correspondencia con el año solar; o el calendario de semanas que, entre nosotros, aún se usa para establecer la fecha de Pascua; el mismo que ha servido de modelo para

el calendario civil en Islandia[18]. La existencia de esos sistemas atestigua la necesidad de un ritmo específico que gobierne la dispersión de los actos religiosos en el tiempo. Para la religión y la magia el calendario no tiene por objeto medir, sino darle un ritmo al tiempo

Así pues, los ritos están, por un lado, forzosamente repartidos en un tiempo dividido mediante puntos fijos espaciados de forma regular; por el otro, las representaciones religiosas, aparte de determinar los confines de las eternidades divinas y de consentir la muerte de los dioses, también le atribuyen un ritmo al tiempo en el que fluyen duraciones de todo tipo, en particular las duraciones divinas. Los diversos milenarismos –el de los judeo-cristianos, el de los seguidores de Zoroastro o el sistema de los kalpas hindúes– son prueba de ello. Nuestros cuentos de hadas, en especial aquellos en que acaecen raptos, hacen pensar que los espíritus vuelven a visitar periódicamente los mismos parajes; es entonces cuando se deshacen los encantos que al inicio se habían anudado. Las princesas de los castillos embrujados pueden ser rescatadas del hechizo en una hora mágica, que tañe de intervalo a

---

18 G. Bilfinger, *Untersuchungen über die Zeitrechnunq der alten Germanen* [Investigaciones sobre la cronología de los antiguos germanos], I. Das altnordische Jahr [El antiguo año nórdico], p. 1 y ss.

intervalo. En resumen, las eternidades míticas son periódicas[19].

Eso no quiere decir que ellas tengan una medida y, menos aún, una medida común respecto del tiempo normal. Las comparaciones revelan una desemejanza profunda. El cálculo del tiempo presenta, muy particularmente en los cuentos, incoherencias insólitas. Un narrador macedonio asegura sin pestañear que un héroe, quien ha empleado tres años para descender a las antípodas y doce para ascender, y sin que allí su estancia haya sido muy prolongada, ha permanecido treinta años fuera de su país[20]. La contradicción no lo sorprende porque se trata de un cuento de hadas, *αὐτὸ ᾿υαι ῶαραμύθι*.

Gracias al auxilio de contradicciones parecidas se concilia la antinomia entre el tiempo divisible y el sagrado indiviso que se desgrana en el tiempo. Se podría no obstante suponer que esas síntesis se alcanzan simplemente trampeando al rigor cuantitativo de la noción común de tiempo. No lo creemos; suponemos por el contrario que ellas denotan la existencia de otra noción, cuyas características constantes y definibles son poco más o menos las que vamos a describir.

---

19 Limitación periódica de la estancia entre los espíritus: Mannhardt, *Germanische Mythen* [Mitos germanos], pp. 172, 177; Sébillot, *Le Folklore de France* [El folclor de Francia], t. 1, pp. 305, 463, etc.

20 G. F. Abbott, *Macedonian Folklore* [El folclor macedonio], p. 277.

II

Al considerar cada uno de los elementos diferenciados de la representación del tiempo, fechas críticas e intervalos, vamos a establecer un cierto número de proposiciones relativas a sus propiedades intrínsecas o a sus relaciones recíprocas, que nos servirán para caracterizar el conjunto de la noción. No le otorgaremos a estas proposiciones un carácter absoluto y sería un trabajo perdido buscar excepciones que las desmientan. Tampoco pretendemos que la noción de tiempo, en la religión y la magia, difiera siempre de la idea común; nos basta con que a menudo se distingan y que las diferencias en cuestión sean regulares. Su examen mostrará que para la magia y la religión *las porciones sucesivas del tiempo no son homogéneas,* y que aquellas que nos parecen de igual magnitud no lo son forzosamente, como tampoco son siquiera equivalentes; son *homogéneas y equivalentes las porciones consideradas semejantes* en razón de su lugar en el calendario. Por consiguiente, aquí la noción de tiempo no es la de una cantidad pura, sino que ella es más compleja que la idea que le corresponde en el curso ordinario de nuestra vida

mental. No es posible estudiarla *in abstracto*. Las propiedades de las porciones del tiempo se deducen de sus relaciones con las duraciones concretas que estas porciones enmarcan.

Agreguemos, para mayor claridad, que este estudio no discurre exclusivamente sobre las divisiones del calendario. Por fechas críticas entendemos no sólo los lindes extremos de las secciones del calendario, sino todo momento que sea objeto de una consideración especial. El ciclo de los lindes del calendario no es más que uno de los sistemas particulares de fechas críticas y de intervalos que giran en el tiempo.

1º *Las fechas críticas interrumpen la continuidad del tiempo*. Es lo que se puede probar al mostrar cómo ellas quiebran las duraciones particulares. Una sociedad que fracciona el tiempo en períodos cuya extensión se manifiesta mediante un número de días, meses, o años[21] –siete o nueve, por ejemplo–, impone esos mismos cortes rítmicos a las duraciones, que por el sólo hecho de estar supeditadas a la ley arriba enunciada, son así limitadas y cercenadas.

---

21 W. Roscher, *Die enneadischen und hebdomadischen Fristen und Wochen der ältesten Griechen* [Los plazos y semanas de nueve y siete días de los antiguos griegos], *Abh. d. ph. h. Kl. d. kql. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften,* t, XXI; J.H. Graf, *Über Zahlenaberglauben* [Sobre la superstición de los números], p. 16 y ss.

Si las duraciones en cuestión no concluían efectivamente en la fecha crítica, su interrupción real era a veces expresada formalmente por los ritos. En Esparta, los reyes eran sometidos cada nueve años a una ordalía: en las noches de luna nueva los éforos se reunían a contemplar el cielo; si una estrella fugaz lo atravesaba, el rey, sospechoso de una falta religiosa, era depuesto provisionalmente hasta que el oráculo de Delfos se hubiese pronunciado sobre el caso[22]. Ese ritmo novenario, al que de tal suerte quedaba sujeto el poder de los reyes de Esparta, parece haber sido aplicado corrientemente en la esfera de influencia de la civilización cretense. Así mismo la tradición quiere que Minos haya estado también obligado a rendirse todos los nueve años ante la gruta de Ida para allí renovar su delegación soberana[23].

Ese no es más que uno entre otros innumerables ejemplos posibles, porque el fenómeno es general. Cuando expiran las magistraturas al finalizar el año, debe participarse en la extinción anual o cíclica de los fuegos, en la renovación de la vajilla o del vestuario, en la

---

[22] Plutarco, *Agis II* ["Agis", en *Las vidas paralelas. Tomo IV*, Editorial Luís Navarro, Madrid, 1883. Trad. A. Ranz Romanillos].

[23] Roscher, op. cit, p. 22. Cf. O. Muller, *Die Dorier* [Los dorios], p. 100. Otros ejemplos de la misma periodicidad impuesta a las magistraturas: A. B. Cook, *The European Sky-God* [El Dios del cielo europeo], *Folklore*, 1904, p. 394 y ss.

íntegra consumición o destrucción de las provisiones; y de allí pasar a la serie de las representaciones. El ejemplo ha sido elegido expresamente, pues en este caso la fecha crítica no es una fiesta en el sentido especial de la palabra y que podría como tal tener consecuencias de ese género, sino simplemente la culminación de un período cuya observancia no parece estar siquiera determinada por el sistema cronológico dominante. El ejemplo muestra que las fechas críticas del tiempo-medio quiebran las duraciones concretas, las cuales, por sí mismas, le son independientes gracias a una suerte de necesidad; con mayor razón destrozan la duración abstracta de la que hacen parte. Ellas son realmente críticas y peligrosas: para los médicos antiguos, las enfermedades y la vida humana en general se anudaban, desanudaban y reanudaban en intervalos periódicos de siete días, siete meses, siete años[24]. En una palabra, el tiempo en el que suceden las cosas mágicas y religiosas es discontinuo; se dan sacudidas en su transcurrir.

Eso no es todo. Se observa que las porciones que se le distinguen no son homogéneas. En efecto, el momento que constituye la fecha crítica difiere por eso mismo de un momento cualquiera de las duraciones que preceden o suceden; y, por otra parte, las duraciones separadas por las fechas críticas divergen entre sí, porque los actos o los

---

[24] Roscher, op. cit., *passim.*

acontecimientos cesan o comienzan en virtud de su sola presencia.

2º *Los intervalos comprendidos entre dos fechas críticas asociadas son, cada uno en sí mismo, continuos e insecables.* El primer indicio de su continuidad lo ofrecen los ritos de entrada y de salida de que a menudo han sido objeto. Estos ritos, que tienen su parangón en aquellos que marcan el comienzo y el fin de las ceremonias religiosas, dan a los intervalos la apariencia de un todo continuo en el que todas sus partes son solidarias, como en las de un sacrificio. El año romano se abría a las calendas de marzo con una serie de auspicios; terminaba en enero y febrero con una sucesión de días nefastos y de ceremonias de expiación[25]. La forma más notable y significativa de estos ritos se realiza en el caso, del que se encuentra un gran número en nuestro folclor europeo, en que el año, la estación que comienza y la estación que culmina son personificadas para ser dramáticamente incorporadas o expulsadas[26];

---

[25] Warde Fowler, op. cit., p. 33 y ss. (*mensis Martius*); p. 277 sq. (*mensis Januarius*). Carácter auspiciatorio de los ritos de principios del año: Macrobio, I, 12, 6; Ovidio, *Fasti*, III, 135 [*Fastos*, Universidad de León, Salamanca, 1990. Trad. M. A. Marcos Casquero].

[26] J. G. Frazer, The *Golden Bough*, 2a edición, t. II, p. 70 y ss., t. III, p. 95 y ss. [Trad. castellana de la edición abreviada: *La rama dorada*, Fondo de Cultura Económica, México, 1944. Trad. E. y T. I. Campuzano].

aquí la individualidad de las porciones del tiempo tiñe incluso la personalidad. Los actos de extinguir y encender los fuegos con ocasión del pasaje de un período a otro, antes citados, son igualmente ritos de entrada y de salida comparables con los precedentes. Además estos ritos equivalen o pueden a la vez equivaler a las propias duraciones y a las cosas que allí suceden: se apaga un fuego profanado por el uso, se expulsan las faltas cometidas durante el año, se inauguran los trabajos de las estaciones. Sería bastante dispendioso demostrar que esa confusión no debe inquietarnos por ahora. En efecto, las duraciones abstractas y las duraciones concretas se identifican.

Pero además se establecen asociaciones ideales entre las diferentes clases de períodos y de cosas que duran; asociaciones en las que el período-forma es la unidad de tiempo de la duración-materia. Nos apoyamos en esta observación para dar otro paso.

No sólo se hacen esfuerzos por emparejar la duración de los hechos y las cosas con la de los períodos del tiempo, o por inaugurar los actos al comienzo de los mismos[27], sino que también se

---

[27] Por ejemplo, el ritmo septenario de la educación en Grecia: Platón, *Axiochos*, 366 D ["Axiopo", en *Obras completas*, Anaconda, Buenos Aires, 1946; Trad. P. de Azcára]; *Alcib.* I, 121 E ["Alcibíades", en *Obras completas*, Presidencia de la República y Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1980-1983. Trad. J. D.

evita o se prohíbe entablar ciertas empresas graves, una guerra por ejemplo, en el curso de un período. De ello hay exponentes famosos: el de Ariovisto, que difiere las hostilidades activas hasta la luna nueva[28]; el de los espartanos, que aguardan a la luna llena[29] para entrar en el campo de batalla; y el de los atenienses que esperan al séptimo día del mes[30].

Esas prohibiciones atestiguan el celo puesto en dar al tiempo en que suceden los ritos aquel carácter espasmódico que habría de derivarse de la sucesión de puntos de suspensión descritos arriba y de sus intervalos insecables. Los hombres, temerosos de turbar el orden de las cosas mediante una iniciativa desventurada, se imponen reglas para preservar, tanto como de

---

García Bacca]; Quintiliano, I, 15 [*Instituciones oratorias*, Joaquín Gil, Buenos Aires, 1944. Trad. I. Rodríguez y P. Sandier].

28 Cesar, *De B. Gall.* 1, 50 [Julio Cesar, *Comentarios de la guerra de las Galias*, Calpe, Madrid, 1919. Trad. J. Goya y Muniain].

29 Herodoto, VI, 106 [*Los nueve libros de historia*, Edaf, Madrid, 2003. Trad. P. Bartolomé Pou].

30 Zenobio, III, 79: ἐυτὸς ἑβδόμης; cf. Hesych. [Hesiquio de Alexandría, *Hesychii dictionarium*, Universidad de Valencia, Valencia, 1995], Suidas. Cf. Jenof., *Anab.*, I, 7, 18 [Jenofonte, *Anábasis*, Gredos, Madrid, 1988. Trad. J. Pérez Riesco]: el adivino Sileno asegura al joven Ciro ὅτι βασιλευς οὐ μαχεῖται δέχα ἡμερῶν.

ellos dependa, ese mismo orden necesario que, como se lo demuestran sus creencias, se halla realizado cabalmente en el mundo. Se trata en efecto de una idea generalmente constatada, que domina y perturba la experiencia, y que ha sido convertida por nuestros ancestros en una verdadera ley científica: que si un determinado número de fenómenos comienza al inicio de cierto período, dura todo el período; y que éstos aguardan la apertura de un período para comenzar. Un ejemplo bastante corriente de estas tradiciones pseudocientíficas son las llamadas previsiones meteorológicas[31].

Así pues, al admitir que se establece una asociación formal entre la duración de ciertas cosas concretas y determinados períodos del tiempo abstracto, considerados como medida de éstas, como su unidad de tiempo, se constata que dichos períodos son colmados del todo por las duraciones en cuestión, o que las excluyen completamente. La extensión de las duraciones concretas es asimilada por entero a aquella de los períodos correspondientes. Para explicar lo anterior se puede recurrir siempre a la hipótesis de la existencia de una necesidad mágico-

[31] Teof. p. 6, 33: ἐὰυ ἕωθευ ἀσϱτάπτη εἴωθε ῶαύεσθαι τϱιταῖος [ό υότος], οί ὀὲ ἅλλοι ῶεμπτςῖοι, ἑδ͂ὀομςῖοι, ἐυυαταῖοι (siguiendo los ritmos locales de división del tiempo); idém, 6, 8. μεταζάλλει γὰϱ ώς ἐπὶ τὸ ῶολὸ ἐυ τῆ τετϱάὀι, ἐὰυ δ͂ὲ μὴ ἐυ τῆ ῆγδ͂οῆ, εὶ ὀὲ μὴ ῶαυσελήυψ ...

religiosa que determina arbitrariamente la extensión de las duraciones. Pero aclarararemos esa misma necesidad si supusiéramos, como lo habíamos ya enunciado, que las diversas unidades de tiempo son concebidas como insecables; pues en tal caso el período-forma coincidirá íntegramente con el de la duración-materia del que es su medida rítmica; en efecto, éstas son dos magnitudes que no podrán fraccionarse entre sí en magnitudes más pequeñas. Al obligarse a acometer ciertos actos sólo al comienzo de los períodos correspondientes, el ritual simplemente trata de ajustar la actividad de los hombres con sus hábitos de pensamiento. Es claro que los períodos pueden ser representados como insecables únicamente cuando son tomados aparte y cada uno en sí mismo, o en el caso de ser asociados a acontecimientos de una naturaleza tal que se estime pueda colmarlos por completo. Cada intervalo entre fechas críticas es en efecto dividido en intervalos más pequeños por otras fechas críticas. Desde este punto de vista las duraciones pueden equipararse a los números; ellas son pensadas, alternativamente, como la enumeración de unidades inferiores o como las sumas aptas para ejercer de unidades en la composición de números superiores. Adquieren su continuidad mediante la operación mental que realiza la síntesis de sus elementos. Admitimos que una síntesis mental parecida abraza de un

sólo golpe la extensión de los períodos-forma y de las duraciones-materia.

Hecha esta reserva, concluiremos, primero, que las porciones del tiempo son concebidas como si no pudiesen ser indefinidamente divididas en porciones sucesivas; y, luego, que cada subdivisión es constante en relación con ella misma y heterogénea en lo tocante a las subdivisiones de la misma serie que la preceden y suceden.

3º *Las fechas críticas son equivalentes a los intervalos que ellas circunscriben.* Se deducirá de la proposición precedente que en cuanto un fenómeno o acto calificado se produce en un momento cualquiera del período que le es convencionalmente asignado, aquél queda lleno de las cualidades de éste, contaminándolo todo entero. Las más arriba citadas prohibiciones para entablar una serie de actos graves, una guerra por ejemplo, una vez el período ha iniciado, permiten pensar que en efecto se ha llegado a esta conclusión: en virtud de esa fatal contaminación, se habría temido la colisión entre actos contradictorios en un mismo tiempo tan vivamente como la ruptura de su continuidad.

Lo que es probable para un momento cualquiera de una duración, no lo puede ser menos para los momentos característicos de la misma. La presunción a este respecto es todavía mayor si se considera que los puntos críticos que definen dicha duración constituyen los elementos

esenciales de su representación. De hecho, al comienzo de un período se cumplen los ritos, ritos profilácticos[32], votos[33], bendiciones[34], o ritos simpáticos que tienen valor para todo el período[35]. En otro orden de ideas, los fenómenos que suceden en esta hora decisiva consagran los pronósticos para la duración que ella inaugura[36]. El inicio compromete su prolongación: aquello que debe producirse durante toda la extensión de esa duración se realiza en su apertura, por lo menos como representación y recíprocamente. La creencia en la persistencia durante un tiempo definido de los efectos producidos en un momento dado es el principio del desplazamiento

---

32 A. Wuttke, *Der deutsche Volksaberglaube* [La *superstición popular alemana*], p. 75.

33 A. Wuttke, op. cit., Mannhardt, *Germanische Mythen* [Mitos germanos], p. 519. (La hora del voto se repite cada siete días, *Islinsk aefintyri*, p. 44).

34 A. Wuttke, op. cit.; Grimm, *Deutsche Mythologie* [Mitología alemana], 4a edición, t. III, p. 441, n. 197; cf. idém, t. II, p. 563 y ss.

35 *A.* Wuttke, op. cit.; Sidney Hartland, *The Legend of Perseus* [La leyenda de Perseo] , t. II, pp. 119, 125, etc.; Plinio, *N. H.* [Plinio el Viejo, *Historia Natural*, Cátedra, Madrid, 2002. Trad. J. Cantó], XXVIII, 260; cf. Marcial, V, 29, 1; *Hist. Aug.*, *Alex. Sever.* 38.

36 A. Wuttke, op. cit.; Grimm, op. cit., t. III, p. 446, n. 374; cf. *Revue des traditions popu1aires*, 1904, p. 22; Pineau, *Revue des traditions populaires*, 1904, p. 294. De Nore, *Traditions des provinces de France* [Tradiciones de las provincias de Francia], p. 263.

de los ritos y de la concentración, en fechas elegidas, de aquellos que podrían repetirse indefinidamente. Esta creencia tiene por consiguiente un lugar importante en las representaciones de la magia y la religión, siéndoles en suma indiferente que el rito sea realizado al inicio o durante toda la extensión de una duración. La fecha crítica y el período que le sigue son asimilados. En otros términos, ellos son homogéneos y susceptibles de ser considerados equivalentes, haciendo abstracción de sus dimensiones.

La razón de esta asimilación es la misma que dábamos más arriba. No hay medida posible entre el hecho en cuestión y el período al que se asocia mentalmente; como tampoco la hay entre el instante en el que ocurre y el período al que pertenece tal instante; puesto que el momento y su duración, el hecho y su duración, no son ni magnitudes comparables ni elementos antitéticos, ellos son identificados en una misma operación mental absolutamente sintética. Una prueba de esta perfecta asimilación de fechas críticas y sus intervalos es provista por los propios nombres del tiempo que designaban, originaria y apropiadamente, las fechas críticas[37]. Intervalos e instantes se funden los unos en los otros.

---

[37] Mal: H. Paul, *Deutsches Wörterbuch* [*Diccionario alemán*], p. 292; H. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* [Diccionario etimológico de la lengua alemana], p. 257. *Dheihs, thing* = *tempus*: cf. Fr.

Debe todavía descartarse una objeción: la de que los efectos y fenómenos en cuestión, siendo concebidos como duraderos, necesariamente se prolonguen más allá del momento en que comenzaron. ¡Y eso no es lo suyo! Lo esencial es que ellos no duran más que el tiempo de un período definido, en el que todos sus momentos –conforme con nuestra segunda proposición– constituyen una totalidad indistinta; y que además dichos efectos y fenómenos se detienen precisamente en una de esas fechas críticas que, según nuestra primera proposición, interrumpe tal continuidad.

Registramos por consiguiente un nuevo resultado: no se concibe que las duraciones sean indefinidamente divisibles en porciones distintivas y homogéneas, ni tampoco que éstas sean impenetrables entre sí.

4º *Las porciones semejantes son equivalentes.* Las porciones simétricas del tiempo, es decir aquellas que ocupan la misma posición en el calendario, pueden definirse como semejantes entre sí; por otro lado, las duraciones de magnitudes diferentes que son tomadas cada una como unidades de tiempo –la semana, el mes, la estación, el año, el ciclo de años– son consideradas en ciertos casos como similares entre sí.

Kluge, *English etymology* [Etimología inglesa], p. 210. *Stunde*: Grimm, *Deutsche Mythologie*, t. II, p. 660.

Las fechas críticas y los intervalos que ellas circunscriben, cuya homogeneidad y equivalencia acabamos de demostrar, ocupan la misma posición relativa en el calendario: son semejantes; es éste un primer punto. Por lo demás, la equivalencia de las porciones semejantes queda demostrada puesto que la similitud cronológica entraña o permite la repetición de idénticos eventos; las mismas representaciones se le asocian de tal forma que parecen ser la fiel reproducción unas de otras: ellas tienden hacia la identidad. En las leyendas de castillos, pueblos, monasterios e iglesias encantados, la maldición nunca es definitiva, se renueva periódicamente; todos los años, cada siete o nueve años, en la misma fecha de la catástrofe, el pueblo resucita, las campanas repican, la castellana sale de su retiro, los tesoros se abren, los guardianes se adormecen; pero a la hora señalada el encanto recobra vigor y todo se apaga. Estas recaídas periódicas casi bastan para demostrar que las mismas fechas traen consigo los mismos hechos. Sobre este principio se ha fundado toda la astrología y un segmento de la ciencia antigua o popular. A la inversa, los mismos actos religiosos o mágicos se realizan en circunstancias de tiempo idénticas, es decir, en los puntos simétricos de un sistema cualquiera de división del tiempo: calendario común o calendario especial, sea astronómico o de cualquier otro tipo. Lo que queda de sobra demostrado cuando, en los rituales completos, se

pone especial esmero en señalar las condiciones temporales de cada rito. En fin, las mismas fiestas se celebran en idénticas fechas.

Como no obstante existen grados de similitud, la exactitud de la resemblanza aumenta con la importancia de los ritos. La atención tan intensa que en algunos casos se le otorga demuestra bien cuánto se estima y cuánta eficacia religiosa se le supone. Por ello la determinación de la fecha de Pascua ha sido una de las preocupaciones centrales del cristianismo primitivo. La Pascua cristiana –que perpetuaba la Pascua judía y el sacrificio pascual por un lado, y el sacrificio del Calvario y la resurrección de Cristo por el otro–, debía celebrarse exactamente en el mismo punto del tiempo de los hechos que reproducía, es decir, en un punto fielmente simétrico de aquél donde tales acontecimientos se habían producido originalmente. ¡Qué problema tan delicado! Porque debían encontrarse esos puntos simétricos en dos calendarios diferentes y cuya discrepancia variable no podía ser calculada con rigor. En la elección de una solución aproximada se toman infinitos miramientos[38].

El domingo semanal conmemora, es decir, renueva con menos solemnidad pero con similar eficacia que la fiesta anual de Pascua, el sacrificio de Cristo. Lo que el domingo es a la Pascua, la

---

[38] H. Kellner, *Heortologie* [Estudio de las festividades religiosas], p. 26 y ss.

semana lo es al año y, en la medida en que el año representa el curso entero del tiempo, la semana lo simboliza[39]. En la India los doce primeros días del mes equivalían a los doce meses siguientes; de esta manera, un sacrificio ininterrumpido que se desplegaba a lo largo de esos doce días equivalía a un sacrificio semejante que habría durado el año entero; valía por ese mismo año[40].

En el momento en que todas las equivalencias posibles se han conjugado, el tiempo termina por ser representado como una progresión de puntos equivalentes: equivalentes ellos mismos a los intervalos que circunscriben, los cuales también equivalen entre sí; y como una sucesión de porciones de magnitudes desiguales encajadas las unas en las otras, equivaliéndose de modo similar, cada punto y cada período valiendo respectivamente por el todo. De tal suerte que los actos religiosos y mágicos pueden cesar sin concluirse, repetirse sin alterarse, multiplicarse en el tiempo permaneciendo siempre únicos y por fuera del tiempo, que en realidad no es más que un encadenamiento de eternidades.

---

[39] H. Kellner, op. cit., p. 2 y ss.

[40] A. Weber, *Omnia et Partenia*, p. 388; *Indische Studien*, XVII. p. 224; *Sitzungsberichte d. kgl. Ak. d. Wiss. zu Berlin, ph. h.Kl.,* 1898, XXXVII, p. 2 y ss. No admitimos la equivalencia propuesta por Weber entre esos doce primeros días de todos los meses y el *Dodekahemeron* del año cristiano.

5º *Las duraciones cuantitativamente desiguales son homologadas y las duraciones iguales diferenciadas*. La expresión de unas duraciones indeterminadas mediante números precisos –7, 9, 50, etcétera– es un hecho persistente y bien conocido que resulta inútil ejemplificar. Los números convencionales empleados de esta manera corresponden a la extensión exacta de períodos determinados en algunos sistemas de división del tiempo habituales o en desuso[41]: las semanas de siete y nueve días, los cortes del mes o de la lunación, han sido la clase de períodos de siete y nueve días, de siete y nueve años, cuya extensión es manifiestamente convencional. Magnitudes fijas y magnitudes vagas son representadas como iguales. Por otra parte, es un lugar común en la mitología y el folclor –hecho que tiene su contraparte en nuestra experiencia individual– que, dependiendo de las circunstancias, las duraciones no se deslizan con la misma rapidez; ésta cambia al pasar de lo sobrenatural a la vida normal de los hombres[42]. Un pastor que dormita durante una hora se despierta al cabo de cien años; al regresar de su visita a la morada de las hadas, encuentra el pueblo habitado tan sólo por generaciones nuevas. A la inversa, los héroes pueden vivir años

---

41 W. H. Roscher , op. cit., *passim.*

42 Mannhardt, *Germanische Myhhen,* p. 446 (7 días = 7 años); Sébillot, *Le Folklore de France,* t. 1, pp. 257, 465.

de vida mágica en una hora de existencia humana. El tiempo no cuenta más que el espacio en su travesía por el mundo. Se estima que las porciones numéricamente correspondientes de los kalpas hindúes no poseen la misma magnitud[43].

III

Como consecuencia de tales hechos, no es que el tiempo, para la magia y la religión, deje de ser una cantidad, o que no sea susceptible de apreciarse como tal, sino que no es una cantidad pura, homogénea en todas sus partes, comparable siempre a si misma y exactamente mensurable. En los juicios a propósito del tiempo, aparte de las consideraciones de más, menos y tanto como, intervienen razones de aptitud, oportunidad, continuidad, constancia, similitud; luego, las equivalencias de las que habíamos hablado no significaban igualdades. Las unidades de tiempo no son unidades de medida sino las unidades de un ritmo cuya alternancia de multiplicidades conduce periódicamente a lo semejante.

---

[43] Cf. Thibaut, en *Grundriss der Indo-Arischen Philologie* [Fundamentos de filología indo-aria], t. III, fasc. 9, p. 28.

Las subdivisiones del tiempo no son magnitudes definidas únicamente por su dimensión y su posición relativa. La idea contiene otros elementos que explican sus anomalías cuantitativas, a saber la noción de cualidades activas cuya presencia las torna, cuando unas se relacionan con las otras, homogéneas o heterogéneas. Si en la representación de cada una de las secciones del tiempo interviene una cierta cualidad, ésta será naturalmente concebida como si estuviera distribuida por igual a todas sus partes; si de cada período se considera únicamente esa cualidad, éste será en consecuencia, en relación a sí mismo, necesariamente homogéneo. La homogeneidad del tiempo cesará con la culminación de cada período, trayendo consigo el siguiente nuevas cualidades diferenciadas. Las porciones semejantes serán equivalentes y homogéneas o, mejor, idénticas, puesto que ellas poseerán la misma cualidad. En fin, el valor relativo de las duraciones dependerá no sólo de su magnitud absoluta, sino también de la naturaleza y la intensidad de sus cualidades.

Dicho de forma breve, las proposiciones enumeradas arriba dejan de ser contradictorias en cuanto se renuncia a considerar el tiempo como un medio sin cualidades. Luego no es un concepto puro, una suerte de lugar geométrico que se distingue de la masa de las duraciones particulares mediante una abstracción, sino una

especie de cosa cuya forma posee una eficacia parecida a la de un acto mágico, que existe objetivamente, y distinta de los fenómenos sucesivos y duraderos, ya que ella los troza a su medida; sus divisiones no son meramente ideales: son reales y efectivas puesto que interrumpen brutalmente la materia que enmarcan.

A decir verdad, las cualidades de las que hemos hablado son aquellas de las porciones del tiempo. Hay motivos para preguntarse si la noción del tiempo en general no comporta también cualidades análogas; e, incluso, si las peculiaridades que distinguen dichas porciones no son más que las modalidades diversas de una cualidad común del tiempo. Sin embargo resulta arduo discernir en una aproximación inicial cuáles pueden ser las cualidades de ese tiempo religioso y mágico. Quizás en su conjunto él no posea más que la aptitud para acoger cualidades. Pero nos parece suficiente, por el momento, ilustrar la naturaleza cualitativa atribuida al tiempo en general mediante la constatación de las cualidades que se reconocen a sus porciones. Estas son bastante manifiestas y se dejan apreciar unas y otras gracias a los contrastes que existen entre ellas. Las porciones del tiempo no yacen indiferentes ante las cosas que en ellas pudiesen acaecer, puesto que las atraen o las expulsan. De allí la existencia, por una parte, de una serie inextinguible de pronósticos fundados en la sola distinción de las fechas; por la otra, de una cadena

de prescripciones positivas o negativas relativas a los días[44]. Las prescripciones negativas, es decir, los tabúes del tiempo, son las más típicas. Lo que recién hemos señalado para los días es válido para los períodos. Por ejemplo los meses poseen, uno frente al otro, un tenor cualitativo constante que los dota de una auténtica individualidad[45]. En rigor, su lugar en el año solar, la diversidad de los trabajos agrícolas o de otro tipo que por la fuerza de las cosas allí se cumplen, puede confundirse con el principio de su diferenciación. Pero, una vez ocurrido ese engaño, subsiste un residuo de prescripciones diferenciadas –la prohibición del matrimonio en el mes de mayo, entre otras– que realzan cualidades que de suyo les pertenecen. Admitiremos entonces, aunque provisionalmente, que las porciones del tiempo y el tiempo en general son concebidos como si estuviesen dotados o fuesen aptos para poseer cualidades.

---

44 Cf. Macrobio, *Saturn.* [Saturnales] I, XV: Aptitudes de las calendas, los idus y las nonas; Plutarco, *Quaest. Rom*. 100 [*Cuestiones romanas*, Akal, Madrid, 1992. Trad. M. A. Marcos Casquero], fiesta de Diana Aventina (las mujeres se lavan la cabeza): De Nore, op. cit., p. 278 (días que se eligen y se evitan para las sangrías).

45 Warde Fowler, op. cit., observaciones generales sobre cada uno de los meses.

IV

Nuestra investigación se aproxima aquí a los análisis filosóficos que recientemente han versado sobre la representación de la duración en la conciencia individual. En sus *Données immédiates de la conscience*[46], el señor Henri Bergson ha concluido que la noción de tiempo no es tan sólo aquella de una cantidad, sino que es cualitativa. En los arabescos sutiles de *Matière et mémoire*[47], él substituye, como elemento generador de la representación del tiempo, a las nociones de magnitud, posición, o sucesión por la de una tensión activa gracias a la cual, por una parte, se realiza en la conciencia la armonía entre duraciones independientes de ritmos desiguales y, por la otra, se distribuyen y circulan las imágenes entre los distintos planos de esa misma conciencia. Esta especie de sistema perfecciona así el tránsito de la idea de tiempo del dominio de la cantidad pura al de la cualidad.

---

46 [*Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, Sígueme, Salamanca, 1999. Trad. J. M. Palacios].

47 ["Materia y Memoria", en *Obras escogidas,* Aguilar, México, 1963. Trad. J. A. Miguez].

Nos acercaremos todavía más a esta teoría del tiempo considerada como una escala de tensiones de la conciencia, si tratamos de resolver con mayor precisión lo que son las cualidades que intervienen en la composición de la noción de tiempo en la magia y la religión. Para acometer este estudio por su lado más accesible, únicamente repararemos por ahora en las cualidades diferenciales de las porciones del tiempo. Las cualidades de los momentos o de las duraciones tan sólo pueden ser definidas mediante los hechos con los que tienen, obligatoria y constantemente, una relación positiva o negativa. Por una parte, existen fenómenos naturales, astronómicos o de otro tipo, que se eligen como mojones del tiempo; u otros, numerosos, que expresan la extensión teórica de los períodos[48]. Por otra parte, existen representaciones –que la recurrencia de los primeros términos arrastra o repele necesariamente– y actos que se cumplen o se evitan para poder llevar a cabo las asociaciones que se estiman necesarias. Los elementos así asociados están íntimamente enlazados, el uno compromete al otro, y tanto como perdura el primero, persiste el segundo[49]. Este conjunto de

---

48 Cf. sobre el simbolismo numérico, Lydo, *De mensibus,* 1, 15; II 6.

49 *Talmud Babli, Sanhedr*. 41 b, 42 a (dudas sobre la extensión real del período durante el cual debe pronunciarse la bendición de la luna nueva): citado

relaciones es, para hablar con propiedad, un sistema de huellas. Las fechas son en sí mismas el signo y la huella de las cosas que en ellas acaecen[50], del mismo modo que tal conjunción del planeta es la huella de este evento o de aquel rito. En consecuencia, las cualidades diferenciales del tiempo y las huellas temporales son expresiones equivalentes. Al querer discernirse qué pueden ser los elementos cualitativos de la representación del tiempo en la magia y la religión, en una primera tentativa únicamente se encuentran entonces unas imágenes asociadas cuya unión se mantiene en previsión de actos posibles.

Este resultado inicial concuerda con el análisis del señor Bergson, quien concluye concibiendo un tiempo cuya representación se compone de imágenes en tensión desigual instaladas en serie según su grado de tensión, y en el que la tensión está regulada por la acción y sus necesidades. Pero, ¿puede asegurar el examen

---

por Fr. Bohn, *Der Sabbat im Alten Testament* [El sabbat en el Antiguo Testamento], p. 35. Los dos días de *Rosch haschana,* por haber dado lugar a las mismas tribulaciones, son considerados «de una sola santidad», Buxtorf, *Synagoga judaïça,* [Sinagoga judaica], p. 494.

50 Lydus, *De mensibus,* III, 5. 9, 10. Cf. la tentativa hecha para fijar la fecha de Pascua en un día determinado del calendario juliano, el 25 o el 27 de marzo: Kellner, op. cit, p. 39. Cf. *Revue des traditions populaires,* 1904, pp. 113-218, 244, 248, 301, 432.

superficial de un único orden de datos que, en la representación del tiempo, en el momento de su desenvolvimiento, que es cuando queremos aprehenderlo, sólo intervienen semejantes aglomeraciones de imágenes particulares y la tensión variable de la que son susceptibles dichas imágenes? Si ello es así, cederemos de buena gana la última palabra a los filósofos, reclamándoles la explicación de los hechos que nos han atascado. ¿Pueden ellos dárnosla?

Es natural, en resumidas cuentas, que los filósofos reduzcan a términos bastante simples los elementos primordiales de la noción de tiempo. ¿No es su objeto quebrar la pesada caparazón de nuestras operaciones mentales para rescatar lo que ella recubre de real? Esta vida profunda del espíritu humano es descubierta gracias a las inconsecuencias que desvela el juego lógico de las nociones superficiales. En el caso presente, el juego de nociones que disfraza la realidad psicológica de las imágenes sucesivas consiste en el ajuste entre dos series de representaciones. Una es constante y periódica: es el calendario y la cronología con sus puntos de suspensión y todas las particularidades que ellos registran. La otra se construye perpetuamente con el auxilio de nuevas representaciones. El espíritu trabaja sin descanso para asociar, en una misma tensión, determinados elementos de estas dos series. El todo es dominado por nociones generales de duración, período o fecha que son dotadas de una

cierta objetividad, y penetran, con esa objetividad, como elementos esenciales en las operaciones mentales en cuestión.

Ese esquematismo artificial es, precisamente, un objeto de estudio que a los sociólogos nos concierne: por lo que comporta de fijo, de resistente, de conceptual, de inculcado; y si, además, nos limitamos al dominio de la religión y la magia, nos preocupa saber si es posible explicar su formación y funcionamiento sin suponer cosa distinta que la existencia de unas imágenes inscriptas y la tensión variable de las conciencias individuales que las abrazan. ¿No hace todavía falta recurrir a otro principio que no está totalmente dado por la conciencia del individuo, sino que se desarrolla y actúa en el curso de la vida colectiva? Para eximirnos de esta última hipótesis habría que poder demostrar que el calendario sólo registra las experiencias de los individuos y que la tensión de las imágenes que anticipan la práctica da cuenta del acuerdo constantemente establecido entre las dos series psicológicas consideradas. Veamos pues, si, en realidad, la constitución de una serie fija de imágenes emplazadas en el tiempo supone únicamente experiencias individuales.

V

El prejuicio común quiere que la división del tiempo le sea dada a la experiencia mediante ciertos fenómenos astronómicos, fáciles de observar. De hecho, existen dos procedimientos utilizados en concurrencia para determinar las divisiones del tiempo. Por un lado, se hacen coincidir los lindes del calendario bien sea con fenómenos que indican de manera aproximada el cambio real de las estaciones –la aparición de la primera violeta[51], del primer abejorro, de la primera golondrina[52], de las cigüeñas, del canto del cuco[53], etc.– o bien con momentos críticos del curso de ciertos astros, la luna, el sol, Sirio, Venus, etc.; en esos casos diversos es indiscutible que los signos elegidos como índices del tiempo son objetos de la experiencia. Por otro lado, se marcan los puntos de división contando progresivamente, uno por uno, un número fijo de unidades de tiempo. Nuestro sistema de división semanal es un tipo perfecto de partición corriente en períodos numéricamente iguales. En este caso, el índice del tiempo parece ser a primera vista enteramente convencional. Con todo y eso se

---

51 Grimm, *Deutsche Mythologie,* t. II, p. 635 y ss.

52 Cf. Atenea, VIII, 360 b. c.

53 Grimm, op. cit., pp. 605 y ss., 636.

pretende que los números generadores de períodos del calendario se inspiren en el conocimiento experimental de la extensión real de ciertos períodos astronómicos[54]. Además, los dos procedimientos se combinan y, en un sistema completo de divisiones del tiempo, se encuentran siempre índices numéricos asociados con índices fenoménicos.

Pero su mismo empleo no funciona sin convenciones. La elección del signo es ya el objeto de una especie de convención inicial que parece mermada al mínimo cuando se ajusta al curso del sol y de la luna. Ella es por el contrario preponderante cuando se ha de elegir entre los múltiples fenómenos de la vida vegetal o animal que marcan los límites flotantes de las estaciones. Una convención preliminar fija la elección en la golondrina, el cuco, la cigüeña o la violeta. Otras tienen por fin validar para todos el signo observado en un pequeño número. Han existido reglas para la observación de los signos en cuestión, y otras con el efecto de consagrar, legitimar y autorizar la observación hecha[55].

---

[54] Roscher, op. cit., p. 1 y ss.

[55] Grimm, op. cit., p. 636; Hans Sachs, IV, pp. 3, 43 y ss.; Falck, *Neues Staatsbürgerliches Magazin*, I (Schleswig, 1832), p. 655 (citado por Grimm, o. l., p. 636); Abbott, *Macedonian Folklore*, p. 16 y ss. [En la edición francesa de 1929 el número de esta nota no aparece señalado en el cuerpo del texto].

El empleo de los índices astronómicos también cede un vasto lugar a lo arbitrario. La prolongación de la lunación es un motivo inicial de incertidumbre porque ella no comienza siempre a la misma hora del día y porque además las revoluciones sideral y sinódica de la luna difieren entre sí alrededor de dos días[56]. Sin duda esta disparidad ha preocupado y perturbado a los pueblos que han tomado el mes lunar como base de su calendario; muchos se han esforzado por elegir entre los datos discordantes de su experiencia, o de conciliarlos atribuyendo a la lunación una extensión promedio. Los lindes de la revolución solar son aún más difíciles de establecer que aquellos de la revolución lunar. Sólo pueden determinarse con la ayuda de puntos de suspensión, de verdaderos instrumentos, y después de largas observaciones pacientemente acumuladas. La reputación astronómica de los asirio-babilonios permite calificar su calendario como el tipo perfecto de un sistema de división del tiempo fundado en el curso de los astros. No obstante, recientemente se ha puesto en duda que su año de 365 días haya sido, desde el comienzo, un año solar puro de base experimental[57]. Junto a

---

56 Roscher, op. cit., p. 4 y ss. *Talmud Babli, Pesachim,* 111a; ibídem, *Schabou'ot,* 9 a.

57 G. Kewitsch, *Zweifel an der astronomischen und geometrischen Grundlaqe des 60-Systems* [Incertidumbre sobre el fundamento astronómico y geométrico del

este año de 365 días, se les conoce un año civil de 360 días, cuyo elemento primordial es al parecer un período de 60 días, en conformidad con la base sexagésima de su numeración y de su sistema métrico[58]. El ciclo anual, formado gracias a la multiplicación de esa base numérica, ha sido ajustado de modo aproximado con el año solar real. Así también los ciclos mejicanos, instituidos sobre las bases numéricas 13 y 20, han sido más o menos concertados con el período de Venus; acuerdos convencionales se establecieron en otras partes entre el mes lunar de 29 días y el mes esquemático de 30 días[59]. La experiencia, de la que han nacido las divisiones del tiempo fundadas en la astronomía, es facilitada por la existencia de cálculos convencionales anteriores que han permitido apreciar la extensión de las revoluciones astrales; ella se manifiesta, en cierta forma, como la verificación de una previsión.

Para reducir parte de su arbitrariedad, sin duda es posible resguardarse detrás de una teoría del origen experimental de numerosos rituales. Se dirá, por ejemplo, que los números 7 y 9 se

---

sistema sexagesimal], *Zeitschrift für Assyriologi,* 1904, pp. 73-95.

58 Cf. H. Winckler, *Die Weltanschauung des alten Orients* [La cosmovisión del antiguo oriente], p. 20. Cf. Ed. Meyer, *Ægyptische Chronologie* [Cronología egipcia], 1904.

59 Lydus, *De mens.,* III, 14 (consideraciones de mística aritmética sobre el número 30).

obtienen mediante la división, en cuatro y tres partes respectivamente, de la revolución sinódica el primero, el otro de la revolución sideral de la luna[60].

Pero hace ya un buen tiempo que los americanistas nos han enseñado que esos números podrían haber sido obtenidos de otro modo, es decir, por medio de la adición de los puntos cardinales del espacio[61]; y que esas sumas de puntos cardinales eran representadas mediante diversos símbolos –la esvástica, que correspondía a la cifra 9, era uno de ellos– que servían para representar en el ritual el espacio total. Nada impide admitir que, en Asia Occidental y en Europa, esos mismos números hayan sido compuestos de manera similar; además, allí incluso se encuentra la esvástica mística; y justamente en ciertos puntos del área donde la esvástica se ha expandido, el 9 es también utilizado como número ritual. El estudio de la numeración de los primitivos consiente que, por ahora, se ponga en duda la idea de que ese tipo de números y, en general, todos aquellos que sirven de base de los sistemas de numeración, todos aquellos, en suma, que son objeto de una consideración particular, sean cálculos fortuitos

---

60 Roscher, op. cit.

61 Cf.: Norte, Sur, Este, Oeste, Cenit, Nadir, Centro = 7.

de objetos totalizados[62]; y que se tienda a pensar que, por el contrario, ellos son síntesis subjetivas realizadas por sociedades enteras; síntesis que, por sí mismas, son capaces de representar un conjunto cualquiera, incluso el universo, sin que este ensamble se descomponga naturalmente en tantas fracciones como sean las unidades inferiores que el número considerado engloba. Tal teoría supone que los números tienen en su origen precisamente el mismo valor que poseen, a nuestro entender, en la mística aritmética tardía. Si ello fuese así, se admitirá sin dificultad que los números que presiden la división del tiempo son esencialmente convencionales.

En pocas palabras, la división del tiempo comportaría un máximo de convenciones y un mínimo de experiencia. La experiencia precisa vendrá a su hora a darle un suplemento de autoridad. Pero el celo por la exactitud experimental que se aplica a veces al calendario nunca es duradero. Así como en la astrología[63] las observaciones efectivas ceden su lugar a esquemas de observaciones simplificadas y aplicadas mecánicamente, así también, en materia de tiempo, cesa gradualmente de sentirse la necesidad de verificar la coincidencia entre los

---

62 Mc Gee, *Primitive Numbers* [Numeración primitiva], *19th Annual Report of the Bureau of Ethnology,* II, pp. 821-852.

63 Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque* [La astrología griega], p. 517 y ss.

períodos del calendario y los períodos astrales. Los lindes del año oficial se apartan insensiblemente de aquellos del año real. De esta suerte, la semana lunar de los caldeos se ha convertido en la semana corriente de los hebreos.

No podemos ser testigos de las convenciones primitivas que han establecido los límites fundamentales de los calendarios. Pero podemos acercarnos a ellas constatando cómo la autoridad social interviene en su funcionamiento. En Mesopotamia, las incertidumbres en torno al inicio real de la lunación son resueltas por los astrólogos reales encargados del registro de los presagios[64]; en Judea, por la autoridad sacerdotal y el concurso del pueblo[65]; en Roma, por los pontífices[66]. Lo que sabemos sobre las disputas que se suscitaron en las sociedades que han titubeado entre varias marcas del tiempo[67], nos enseña que la experiencia de las que eran objeto

---

64 Thompson, *The reports of the magicians and astronomers of Nineveh and Babylon* [Informes de los magos y astrónomos de Nínive y Babilonia], Introducción, p. XVIII y ss.

65 Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes* [Historia del pueblo judío], I, 2ª edición, p. 616 y ss.

66 Varron, *L. L.* 6, 27 [*De lingua latina,* Anthropos y Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, 1990. Trad. M. A. Marcos Casquero]; Macrobio, *Sat.* I, 15, 9.

67 Concurrencia entre el sistema lunar y el sistema solar, *Ben Sira,* 43, 1-10; *Livre des Jubilés* [Libro de los jubileos], c. VI, fin; *Talmud Babli, Soukka,* 29 a, b.

no se imponía necesariamente en la regulación de las duraciones. En fin, tenemos una idea justa de la autoridad otorgada a esos índices en razón de las convenciones que los instituían, todas las veces que contemplamos cómo los viejos calendarios, caídos en desuso, se sobreviven prolongadamente a sí mismos en la religión y la magia.

Existen otros días calificados, aparte de aquellos que establecen los lindes de la división del tiempo. Una buena parte parece deber sus cualidades a los eventos que se considera han ocurrido una vez en una fecha semejante. Así, en el calendario romano el aniversario de la derrota de Allia es un día nefasto. En el cristianismo las cualidades de los días dependen de los santos que los rigen, y también parecen derivar de la conmemoración de ciertos eventos históricos: la muerte o deposición del santo, la fundación de su santuario. Por eso el viernes, siendo el día de la crucifixión, se conmemora una parte de sus cualidades. Al menos para la opinión común la asociación entre las fechas y sus cualidades está pues fundada, en esos distintos casos, en las experiencias generales que en apariencia en nada difieren de las experiencias de los individuos. Pero hay siempre ocasión de preguntarse si una fiesta de celebración histórica no es una vieja fiesta rejuvenecida, como sucede con la fiesta de San Martín del 11 de noviembre; o si la calificación del día considerado no se deba a otras

asociaciones enteramente distintas. El viernes, por ejemplo, ha perdurado como el día del planeta Venus. Desde este ángulo, se incurre nuevamente en las convenciones. Así, son numerosas las fechas de observancias cuya institución ha sido explicada por eventos de la historia, si bien hasta hace muy poco no tenían otra razón de ser. Como regla general, los hechos no fijan las fechas. Ellas son los tiempos marcados por un ritmo que corta en duraciones finitas la duración vaga. Un ritmo de naturaleza similar determina la repetición al infinito de las fechas establecidas, sin importar cuáles. La representación del tiempo es esencialmente rítmica.

¿No se ha mostrado ya que en el trabajo, en la poesía y el canto, el ritmo era el signo de la actividad colectiva, tanto más fuertemente marcado cuanto más extendida y más intensa era la colaboración social?[68] Si eso es verdad, nos está permitido suponer que el ritmo del tiempo no tiene obligatoriamente de modelos a las periodicidades naturales constatadas por la experiencia, sino que las sociedades tenían en sí mismas la necesidad y el modo de instituirlo.

---

68 K. Bücher, *Arbeit und Rythmus* [*Trabajo y ritmo*, Daniel Jorro, Madrid, 1914. Trad. J. Pérez Bances]; Fr. B. Gummere, *The beginnings of poetry* [Los albores de la poesía]; cf. M. Mauss, en *Année sociologique*, t. VI, p. 560 (reseña de la obra anterior).

VI

Si la elección que determina los días calificados es arbitraria, su calificación particular no lo es menos. Sus cualidades, que se definen gracias a una asociación simpática entre las fechas y sus efectos positivos o negativos, son convencionales del mismo modo que todas las otras especies de asociaciones simpáticas[69]. Entre la multitud de asociaciones posibles decide lo arbitrario; pero este arbitrario no es el de un individuo que elige por sí mismo, sino el de sociedades enteras.

Hay más. Si bien aquí se trata de asociaciones simpáticas entre hechos que necesariamente son considerados concomitantes, en ellas debe intervenir algo más, aparte de las imágenes asociadas. Debe contarse con que participe de algún modo la idea de poder mágico, de *mana* o de sagrado y cuya creencia, en la magia y la religión, es el fundamento de otras asociaciones de la misma especie. Se requiere que las asociaciones que definen las cualidades del tiempo así como los límites que las componen tengan un carácter sagrado o, en otros términos,

---

[69] H. Hubert y M. Mauss, *La Magie*, op. cit., p. 65 y ss.

que las fechas o sus signos posean un poder mágico-religioso y que las cosas significadas –eventos o actos– participen de la naturaleza de ese poder. Esa cosa vaga pero muy real, que no es, como lo habíamos dicho en otra parte, ni sustancia, ni cualidad, ni acto, sino todo eso a la vez[70], debe aparecer aquí, al menos como un destello, bajo cualquiera de sus dos formas posibles. Es lo que vamos a examinar de manera sumaria. Hemos ya demostrado a medias que esta noción de sagrado no puede formarse en el espíritu del individuo en tanto que tal, sino que resulta de las experiencias subjetivas de la colectividad.

Se constata en primer lugar que si la calificación de una fecha cualquiera parece ser definida por un número acotado de asociaciones simpáticas, imperativas o persuasivas, tal limitación es tan sólo aparente. Si bien existe para una fecha dada, en un área determinada, un núcleo fijo de prescripciones y previsiones, se constata que esa lista se prolonga a medida que se alarga la de los documentos[71]. En realidad, las fechas atraen hacia sí los actos y las imágenes en razón de la consideración que a ellas se les preste. Ellas son investidas de una suerte de calificación general que se expresa bajo determinaciones

---

[70] H. Hubert y M. Mauss, ibídem, p. 109.

[71] Cf. Pineau, *Revue des traditions populaires,* p. 430 y ss. (Turena).

particulares. Por otra parte, estas últimas se confunden a menudo y se borran a veces totalmente en la generalidad de la calificación común.

Sin atenuar lo que hemos dicho sobre la asociación necesaria entre los hechos y el tiempo, debemos reconocer que los días calificados son intercambiables y que los ritos se trasladan de uno al otro. En la historia de las fiestas populares en Europa se presencian interminables intercambios entre las fiestas de San Martín, San Miguel, San Nicolás, Nochebuena, Epifanía, San Antonio, etc. Las diferentes cualidades de los días calificados son, en resumidas cuentas, los grados y modos de una misma cualidad. Cualidad que es además ambigua y produce los efectos contradictorios, observados hace algunos años, de que son capaces las cosas sagradas. Ya en otra parte hemos llegado a una conclusión semejante en el estudio de las propiedades mágicas. Así pues, detrás de las cualidades distintivas de las porciones del tiempo encontramos una cualidad común, la de sagrado, a la que se reducen exactamente aquéllas, siempre y cuando se haga abstracción de las asociaciones especiales que se atan a la fechas y a los períodos, o que se las multiplique hasta el infinito. Pero cuidémonos de pensar que afirmar ese rasgo común conlleva la negación de su heterogeneidad esencial, pues sabemos que esa cualidad genérica es susceptible de grados y modos que constituyen un principio

suficiente de diferenciación; sabemos además que las cosas sagradas tienen también, por definición, una razón para separarse y para singularizarse, puesto que persisten como sagradas únicamente en virtud del esfuerzo constante respecto del cual se las distingue de lo profano, primero, y, luego, unas de otras.

Si consideramos ahora las prescripciones imperativas sobre las fechas, constatamos la existencia de otros indicios del carácter sagrado que se les adjudica. Los ritos de entrada y de salida, de los que hemos hablado antes, son uno: las duraciones que ellos enmarcan son comparables, en este aspecto, a las ceremonias sagradas.

Es propio de las cosas sagradas hallarse rodeadas de interdicciones. Pues aparte de las prohibiciones especiales atadas a ciertas fechas calificadas, existen interdicciones generales para la acción que pesan periódicamente sobre el tiempo. El sabbat[72] es un ejemplo típico de ello. Se sabe del período anual de impedimento que inmoviliza a los guerreros del Ulster[73].

---

72 El sabbat es en rigor un fin de período, como lo indica la etimología de la palabra, cf. Fr. Bohn, op. cit., p. 2.

73 E. Hull, *Old 1rish Tabus* [Antiguos tabúes irlandeses], o Geasa, *Folklore*, 1908. p. 58. Cf. G. Pinza, *La conservazione delle teste umane e le idee e costumi coi quali si connette* [La conservación del testimonio humano y la idea y costumbre con las que

Concentradas en algunos puntos del calendario, esas interdicciones –en virtud del hecho ya conocido de que lo sagrado es eminentemente desplazable y, por otra parte, en razón de las estrechas relaciones que unen las fechas en cuestión con las duraciones que les siguen– pueden ser consideradas como rescatando esas mismas duraciones de un interdicto que las marcaría también[74]; en consecuencia, éstas nos parecen a su vez investidas de una de las características esenciales de lo sagrado. Prosiguiendo este razonamiento se llegará a la noción de un tiempo esencialmente religioso, peligroso y grave, que sería impropio para la acción, si es que la prohíbe, que afecta su totalidad, y que no puede ser apartado por un momento ni tampoco distribuido integralmente entre algunas de sus porciones. Esta noción sería la representación casi concreta de una duración pura, que existe en si y del todo objetiva, al menos en lo que concierne a los actos humanos, puesto que el ritmo de su decurso no estaría marcado por la sucesión de aquellos; una duración que por otra parte no es menos inerte, inmóvil y yaciente que el hombre al que encarcela en un embotamiento temeroso: verdadera eternidad en la que la sola

---

se relaciona], p. 78; cf. *Archiv für Religionswissenschaft*, 1904, VII, p. 459.

[74] Cf. *Année sociologique,* t. II, p. 266. Cf. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques* [Estudios sobre las religiones semíticas], 2a. edición, p. 284.

necesidad de actuar para vivir engendraría el tiempo, troceándolo en eternidades sucesivas, en imágenes encogidas, aunque sucedáneos perfectos de la más grande infinitud.

En resumidas cuentas, los días calificados son las fiestas; y es quizás porque no hay día alguno que no sea calificado bajo algún título, por lo que en latín *feria* ha terminado por designar a cada uno de los días de la semana. En todo caso, las fechas críticas del calendario poseen la misma naturaleza cualitativa de las fiestas propiamente dichas. Se constata que ellas son o bien elegidas para la celebración de los ritos o bien santificadas por los ritos. Su carácter religioso se manifiesta de modo semejante que en las fiestas: mediante ritos positivos, interdicciones[75], por la presencia de lo sobrenatural[76], en una palabra, a través de todo aquello que constituye lo anormal[77], por todo lo

---

75 Wuttke, op. cit., p. 75; Rawlinson, *Western Asias Inscriptions* [Inscripciones del oeste asiático], V, 48, 49.

76 Poderes especiales de ciertos seres en fechas críticas: Wuttke, op. cit.; Eckhart, *Südhannoversches Sagenbuch* [Libro de leyendas del sur de Hannóver], p. 28 (poder de los niños nacidos el domingo). Circulación de los espíritus: Wuttke, op. cit.; Peal, *Zeitschrift für Ethnologie*, 1899, p. 355 (regreso de las almas en la luna nueva decembrina entre los nagas); *Talmud Babli, Baba Batra* 74 a (retorno de las almas cada treinta días).

77 Interrupción del orden social al final de los períodos; cf. Gessert, *Globus*, 1898, II, p. 250.

que pueda distinguirlas de la masa de los días que transcurren sin ruido. A la inversa, las fiestas propiamente dichas han sido o tienden a ser los pivotes del calendario. Esta oscilación, este intercambio de características y de funciones entre las fechas del calendario y las fiestas, es particularmente fácil de observar en épocas de incertidumbre, como fueron los primeros siglos de la Edad Media, cuando se establecería el equilibrio de las instituciones romanas, cristianas, germánicas y celtas en el norte y oeste de Europa. Por ejemplo se evidencia cómo el 1 de enero, fiesta de las calendas, toma decididamente los rasgos de una fiesta del tipo de la de San Juan[78] y, por el contrario, cómo fiestas que en su origen no tenían función alguna en el calendario, las Pascuas y la Navidad, substituyen progresivamente, como lindes de la división del tiempo, a las viejas fiestas estacionales como la de San Martín.

Así pues, las porciones del tiempo en el que acaecen las cosas religiosas son sagradas como esas mismas cosas. Esta convención esencial preside la formación de las convenciones enumeradas al principio y cuya finalidad es, precisamente, definir las condiciones de realización de esa cualidad de sagrado que, con sus diversas modificaciones posibles, se liga al

78 A. Tille, *Yule and Christmas* [Yule y Navidad], p. 81 y ss, *passim*.

tiempo. En resumen, el cuadro cualitativo del tiempo está formado por un gran número de convenciones que por abstracción establecen, entre los fenómenos que allí ocurren y el tiempo mismo, relaciones de causa y efecto, las cuales, en definitiva, son relaciones de identidad.

VII

Pero al hallar la noción de sagrado en la raíz de las representaciones cualitativas registradas en ese cuadro, llegamos a la honda presunción de que las condiciones emocionales y lógicas en las que habría prosperado la noción de tiempo en la magia y la religión son muy distintas de aquellas en que normalmente debería aparecer en los individuos. Si se supone que dicha noción ha surgido completamente formada en cada hombre particular, esas condiciones son tales que ella tendría que haber sufrido notables modificaciones. Deben considerarse, en efecto, esos estados de agitación colectiva bajo los cuales no hace mucho supusimos que se había formado la noción de sagrado. Las modificaciones profundas que nuestras propias emociones producen en nuestra conciencia de la duración, nos permiten imaginar cómo las emociones

multiplicadas de una sociedad han podido afectar la de todos sus miembros por igual, pero con mayor intensidad y por más largo tiempo. Esas emociones primitivas, excepcionales y momentáneas, han dejado tras de sí un residuo de creencia que renueva o conserva algunos de sus efectos, aunque su causa se haya atenuado. Ellas se perpetúan y continúan condicionando el pensamiento por la fuerza lógica de las categorías y los conceptos.

Por esos diversos motivos la noción de sagrado interviene como un elemento perturbador en los juicios sobre el tiempo. Pues así como ella introduce en sus términos la idea de un poder mágico que sólo ella misma limita, así también *a priori* justifica todas las anomalías posibles. Por otra parte, sus propiedades conocidas permiten explicar analíticamente las características de la noción mágico-religiosa del tiempo, de las que hablamos al comienzo de este trabajo. Ya hemos visto que éstas dejaban de ser contradictorias si a la noción se le substituía un tiempo cuantitativo por uno cualitativo, con mayor razón aún si la cualidad de este tiempo es la de ser esencialmente apta para lo sagrado. Si se trata de la homogeneidad cualitativa de las porciones del tiempo, resulta no solamente absurdo suponer que esas porciones, siendo distintas, no puedan ser, cada una en sí misma, cualitativamente homogéneas, sino sobre todo que es criminal, sacrílego, perturbar esa

homogeneidad sagrada; es el mismo crimen que cuando se infringe un tabú. Las porciones simétricas no son entonces sólo equivalentes, en tanto que cualitativamente semejantes, sino que en razón de la facilidad con la que lo sagrado se sustancializa, objetivándose, ellas son real y sustancialmente idénticas. Es natural que una porción de una duración sea tomada por el todo, y ya no sólo porque la cualidad de la que el todo es investido se encuentra toda entera en las porciones, sino porque, sustancialmente, la cualidad de esa duración puede ser desprendida y fijada sobre su porción. En fin, las fechas críticas, por un lado, interrumpen las duraciones que, por ser sagradas, son en realidad lo que verbalmente son, es decir, separadoras; por otra parte, por la misma razón ellas comportan aquellas interdicciones que entrañan todas las cosas sagradas y de las que tenemos el modelo en las prohibiciones del sabbat.

En respuesta a la pregunta planteada al inicio de este trabajo diremos que la magia y la religión han conciliado la contradicción flagrante que existe entre la noción de sagrado y la noción de tiempo, a cuyas exigencias estaban ambas sometidas por igual, atribuyendo convencionalmente al tiempo y a sus porciones, momentos o períodos, la cualidad de sagrados. Ellas han situado lo sagrado en el tiempo constituyendo así la cadena ininterrumpida de eternidades a lo largo de la cual podían

dispersarse y reproducirse sus ritos, manteniéndose infaliblemente idénticas.

VIII

Las expresiones que hemos utilizado sólo pueden ser satisfactorias a condición de suponer que, aparte de ese trabajo colectivo que otorga al tiempo de la magia y la religión su valor cualitativo, los individuos están provistos de una noción de tiempo que han abstraído, cada uno por sí mismo, de su conciencia. Empero, entre las experiencias subjetivas que los han formado es necesario contar con las que se han engendrado en medio de la colectividad exaltada. Ya se sabe con cuánta objetividad se desprende de esos estados de exaltación, mediante la abstracción y bajo formas semiconcretas o del todo concretas y personales, la representación subjetiva, la conciencia del poder mágico. Todo lo que en condiciones similares sea el objeto de la misma atención intensa se presta a idénticos fenómenos de abstracción y de generalización; se los ve producirse en la serie de las asociaciones simpáticas, aunque con diversos grados de

elaboración[79]. En cuanto al tiempo, así como de la conciencia de eficacias particulares ha surgido la noción general de *mana* –que es el orden de las eficacias–, quizás también de la percepción aguda de concomitancias cambiantes se ha desprendido la noción general del tiempo –que es el orden de las concomitancias posibles–. Tales hechos de la conciencia son objetivados porque ocurren a la par en la conciencia de muchos, quienes al unísono se aperciben de su acuerdo y de su fatalidad. La objetividad de esos hechos resulta de su subjetividad compartida y sentida. Por otra parte, su abstracción es paralela a su objetivación. En fin: la primera noción, aquella de *mana* o de sagrado, presta su realidad a la segunda, aquella de tiempo. Sin embargo, dado que las condiciones del medio místico son tales que en él toda concepción se transforma en eficacia y realidad, siempre que en ese medio haya lugar para concebir la noción abstracta y general de tiempo, ese tiempo se encontrará absolutamente realizado; de lo que se desprende, una vez más, que las cosas religiosas que suceden en el tiempo son consideradas legítima y lógicamente como si pasaran en la eternidad.

No sabemos, y nos guardamos bien de negarlo, si la misma abstracción hubiese podido formarse bajo otras condiciones. Pretendemos sólo mostrar que éstas son particularmente

---

[79] H. Hubert y M. Mauss, *La Magie*, op. cit., p. 61 y ss.

favorables para su producción, gracias, primero, a la objetividad de la que son capaces y a que además ellas auspician la elaboración de las convenciones que crean las palabras, sin las cuales no hay abstracción posible. La abstracción que de allí resultaría respondería bien a las características de la noción de tiempo, puesto que su formación sería paralela a la de un sistema de puntos sucesivos definidos por las concomitancias descritas y cuyas posiciones relativas –reguladas por la ley del ritmo, al tratarse de representaciones sociales– constituirían un cuadro del tiempo.

Al suponer que las condiciones enunciadas arriba –poder de abstracción y generalización, constatación en común de coincidencias, trabajo colectivo de las conciencias, nociones de sagrado y poder mágico– hayan podido ser suficientes para otorgar a la magia y a la religión la noción de tiempo de la que se han hecho estado, ¿debe inferirse que los mismos fenómenos de actividad colectiva son necesarios en la formación de la noción de tiempo que opera en nuestras conciencias, por fuera de la magia y la religión? Estamos bien lejos de pretenderlo y no nos interesa especular sobre ello. En todo caso, si no se considera ya lo que hay de más simple y más abstracto en nuestra noción de tiempo, sino la complejidad real de aquellas representaciones nuestras en las que ella está implicada tal como resulta del pasado y de la tradición, es irrefutable

que las formas especiales de esta noción que acaban de ser estudiadas, han contribuido en buena medida a la elaboración de las otras.

Por otra parte, nuestra representación real del tiempo, que decíamos supone una especie de cuadro fijo cuyos puntos parecen tener la propiedad de remontarse los unos después de los otros hacia el presente de nuestra conciencia, se desprende mal o, por lo menos, no se desprende más que por medio de una abstracción, siempre imperfecta, de nuestro sistema de medida del tiempo y muy especialmente del calendario. Luego la verdadera función original de los calendarios es en efecto religiosa o mágico-religiosa. Ellos servían esencialmente para prever el retorno de los hechos que, se creía, acarreaban necesariamente consigo la celebración de tales ritos o la producción de tal fenómeno y frente al cual la religión debía tener ciertos miramientos. Si bien resulta difícil probar que los calendarios han sido realmente instituidos para asegurar la observancia regular de las concomitancias fatales de imágenes y ritos, de todos modos se puede advertir que las rectificaciones que han suscitado, incluso muy recientemente, han tenido por objeto encontrar la regularidad de esas concomitancias, lo que por lo menos constituye una fuerte presunción acerca de la naturaleza de su institución primera. El propósito de las reformas juliana y gregoriana del calendario ha sido fundamentalmente religioso. Es también por

razones religiosas que esas reformas no son aceptadas sino con oposición, subsistiendo siempre en ellas restos de los calendarios abolidos. La autoridad de la convención que crea el calendario lo dota de una realidad semejante a la de los fenómenos que pretende reglamentar. En resumen, el calendario es el orden de la periodicidad de los ritos. Además su historia nos enseña que él es el código de las cualidades del tiempo. Los primeros calendarios son los almanaques que registran, día a día, los pronósticos y las prescripciones mágico-religiosas[80].

Por lo tanto, la institución de los calendarios no tiene como único fin, y sin duda tampoco como fin primordial, medir el transcurrir del tiempo en tanto cantidad. Ella no procede de la idea de un tiempo puramente cuantitativo, sino de la noción de un tiempo cualitativo compuesto de porciones discontinuas y heterogéneas, que rota sin cesar sobre sí mismo, y cuyas características hemos expuesto antes. A decir verdad, la fructificación continua de esta segunda noción era de naturaleza tal que, a fin de cuentas, produjese la primera. La multiplicación de los puntos calificados, la diferenciación progresiva de las porciones numerables, la confusión misma

80 Cf. Chabas, *Le calendrier des jours fastes et néfastes de l'année égyptienne* [El calendario de días festivos y nefastos del año egipcio].

entre las cualidades que ya han sido descritas, debía conducir al análisis de las síntesis primeras. En suma, el trabajo de abstracción, del que ha surgido la noción de tiempo objetivo, cuantitativo y abstracto, es quizás la prolongación de aquél que ha arrancado a las cosas el tiempo cualitativo y semiconcreto.

El porvenir de la religión

Émile Durkheim

Señoras y Señores: me abruma el honor que se me hace y la invitación que me ha sido dirigida. Ha sido tan sólo durante el transcurso de la tarde que el señor Abauzit, advertido de que yo únicamente podía asistir a la apertura de esta sesión*, me ha solicitado que les dirija unas palabras. Les entrego entonces la expresión del todo improvisada de un pensamiento que no lo es, y que por ello hubiera querido presentarse a ustedes bajo una forma distinta. Por otro lado, me abstendré de referirme por anticipado al

---

* [Conferencia presentada en París durante la sesión del 18 de enero de 1914 sobre la concepción social de la religión, y cuya organización estuvo a cargo de la "Unión de libres pensadores y de libres creyentes por la cultura moral"; ese mismo año fue publicada en el libro *Le sentiment religieux à l'heure actuelle, troisième entretien: la conception sociale de la religion* {El sentimiento religioso en la hora actual, tercera conversación: la concepción social de la religión}, Vrin, Paris, pp. 97-105].

asunto que el señor Belot debe tratar esta noche. Es ya una condescendencia muy grande de su parte que acceda gustoso a que tome la palabra antes que él, lo que le agradezco. Pero ya que él se propone examinar ante ustedes un libro que recientemente he publicado sobre algunas formas de la vida religiosa*, quisiera intentar decirles muy brevemente con qué espíritu deseo ser estudiado y, después, discutido. Puesto que esta reunión comprende a dos clases de personas, libres pensadores por un lado, libres creyentes por el otro, solicitaré su permiso para dirigirme a cada uno de ellos de modo separado.

Me referiré primero a los libres pensadores, es decir, a los hombres que conservan su completa libertad de espíritu frente a todos los dogmas, incluso delante de aquellos que en ocasiones se han decorado con el bello nombre de libre pensamiento. Para hacerles comprender qué puede haber de particular en las concepciones que he desarrollado, les instaré a que centren sobre todo su atención en una peculiaridad de la vida religiosa que, sin duda, no es ignorada por el creyente pero que el libre pensador no siempre presupone y que contiene, no obstante, la característica genuina de la vida religiosa.

---

* [*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris, 1968 (1912) {*Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza Editorial, Madrid, 1993. Trad. A. Martínez}].

Muy a menudo, los pensadores comprometidos con la traducción de la religión a términos racionales, han observado, o sólo han observado en ella, un sistema de ideas, un sistema de representaciones destinadas a expresar ésta o aquélla porción de lo real, tal como el sueño, el ensueño, la enfermedad, la muerte o los grandes espectáculos de la naturaleza. Sin embargo, cuando en la religión se perciben únicamente ideas, o cuando en ella se ven primordialmente ideas, pareciera en efecto que el individuo ha sido capaz de edificarla con sus propias fuerzas. Sin duda, estas representaciones poseen algo de desconcertante, ellas tienen algo así como un carácter misterioso que nos turba. Pero por otra parte sabemos, gracias a la experiencia, que las combinaciones mentales son tan variadas, tan diversas, tan ricas, tan creativas, que *a priori* le damos crédito al espíritu y aceptamos voluntaria y anticipadamente que el pensamiento haya podido, con todas las piezas, inventar esas maravillas. Sólo que –aunque los ideales religiosos posean, en sí mismos, características especiales– no es ahí donde debe buscarse lo que es verdaderamente específico en la religión.

La religión, en efecto, no es exclusivamente un sistema de ideas; ella es sobre todo un sistema de fuerzas. El hombre que vive religiosamente no es sólo un hombre que se representa el mundo de tal o cual manera, que sabe lo que otros ignoran;

es antes que nada un hombre que siente en sí un poder que no conoce de ordinario, y que tampoco experimenta cuando no se halla en el estado religioso. La vida religiosa implica la existencia de fuerzas muy particulares. No puedo pensar siquiera en describirlas aquí; evocando una expresión conocida, me contentaré con decir que son fuerzas que levantan montañas. Entiendo por ello que, cuando el hombre vive la vida religiosa, cree participar en una fuerza que lo domina pero que al mismo tiempo lo sostiene y lo eleva sobre sí mismo. Apoyado en ella, le parece que puede enfrentar mejor los reveses y las dificultades de la existencia, que puede incluso plegar la naturaleza a sus designios.

Dicho sentimiento ha sido demasiado general en la humanidad, ha sido excesivamente constante como para que pueda ser ilusorio. Una ilusión así no perdura tantos siglos. Es necesario pues que esta fuerza, que el hombre siente llegar a él, exista realmente. Por consiguiente, el libre pensador, es decir, el hombre que se entrega metódicamente a la tarea de formular la religión por medio de causas naturales, sin hacer intervenir ninguna especie de noción que no sea tomada de nuestras facultades discursivas ordinarias, un hombre así debe plantear la cuestión religiosa en los términos siguientes: ¿de qué parte del mundo de la experiencia pueden

venirle estas fuerzas que lo dominan y que, al mismo tiempo, lo sostienen?

Se comprende muy bien que no es tratando de interpretar éste o aquél fenómeno natural como nos ha sido posible atraer hacia nosotros un afluente de vida parecido. De una representación errónea del sueño o de la muerte no han podido jamás brotar fuerzas de esa naturaleza. El espectáculo de los grandes poderes cósmicos no puede tampoco haber producido ese efecto.

Esa es, como ustedes saben quizás, la explicación racional de la religión más elevada que haya sido propuesta. Pero las fuerzas físicas no son sino fuerzas físicas: por ende, ellas permanecen fuera de mí. Yo puedo verlas desde fuera; ellas no me penetran, no se fusionan con mi vida interior. Yo no me siento tampoco más fuerte, mejor armado contra el destino, menos sometido a la naturaleza, por el hecho de ver que los ríos fluyen, las cosechas germinan, los astros realizan sus revoluciones: en mí sólo puedo sentir fuerzas morales capaces de gobernarme y reconfortarme. Y, una vez más, se requiere que esas fuerzas sean reales, que existan realmente en mí. Porque ese sentimiento de consuelo y de dependencia no es ilusorio.

Determinado así, el problema se presenta entonces en términos muy simples. Para explicar la religión, para hacerla racionalmente inteligible –y eso es lo que propone el libre pensador– se

requiere encontrar en el mundo que podemos aprehender mediante la observación, gracias a nuestras facultades humanas, una fuente de energías superiores a aquellas de que dispone el individuo y que, por lo tanto, puedan transmitirse a él. En consecuencia me pregunto si esa fuente puede encontrarse en un lugar distinto de esa vida particularísima que se libera de los hombres congregados. La experiencia nos enseña, en efecto, que cuando los hombres se reúnen, cuando viven una vida común, de esa misma agrupación brotan fuerzas excepcionalmente intensas que los dominan, los exaltan, que conducen su tono vital a un grado que no conocen en la esfera privada. Bajo el efecto del entusiasmo colectivo, son a veces asaltados por un verdadero delirio que los empuja a realizar actos en los que ellos mismos no se reconocen.

No me es posible exponer aquí, ni siquiera sucintamente, los análisis y los hechos sobre los que apoyo esta tesis fundamental. Me limitaré solamente a advertir, a aquellos de mi auditorio que no me han leído, que este modo de comprender y explicar la religión, así no se presente como una verdad demostrada, no reposa empero sobre puntos de vista estrictamente dialécticos. No es ésta una hipótesis abstracta y puramente filosófica. Al contrario, desprendida de los hechos y de la observación histórica, ha inspirado ya y guiado

con provecho más de una investigación concreta: ha servido para interpretar diversos fenómenos de religiones distintas; por lo tanto, ha pasado la prueba de la experiencia y así demostrado su vitalidad.

Me abstengo de insistir sobre las razones que militan a favor de la concepción que les será expuesta enseguida con toda imparcialidad –estoy seguro de ello– y que será discutida con una libertad semejante. Me propongo únicamente prepararlos para escuchar esa exposición y ese examen: no me corresponde anticiparlo. En síntesis, le pido al libre pensador que se coloque frente a la religión en el estado de espíritu del creyente. Sólo bajo esta condición podrá comprenderla. Que él la sienta tal como el creyente la siente, pues ella no es en realidad más que lo que es para éste. ¡Quien no lleve al estudio de la religión una especie de sentimiento religioso no puede hablar de ella! Se parecería a un ciego que hablara de los colores. Pues lo que esencialmente constituye la religión para el creyente no es una hipótesis plausible o seductora sobre el hombre o su destino; él está atado a su fe porque ella hace parte de su ser, porque le parece que no puede renunciar a ella sin perder algo de sí mismo, sin que de ello resulte una depresión, una disminución de su vitalidad, una caída de su temperatura moral.

En una palabra, la característica de la religión es la influencia dinamogenita que ejerce

sobre las conciencias. Explicar la religión es entonces, antes que nada, explicar esta influencia.

Me dirijo ahora al libre creyente –al hombre que teniendo una religión, que incluso abrazando una fórmula confesional, sin embargo otorga al examen de esta fórmula una libertad de espíritu que se esfuerza por mantener tan entera como sea posible– y le propondré otro lenguaje.

Le solicitaré su simpatía. Creo que la concepción que procuro justificar merece esa simpatía. Es cierto que si uno se atiene a una fórmula confesional de una manera exclusiva e intransigente, si uno cree poseer la verdad religiosa bajo esa forma definitiva, entonces el entendimiento es imposible y mi presencia aquí no tendría sentido alguno. Pero si se conviene en que las fórmulas son expresiones provisionales que no persisten y no pueden persistir más que un tiempo, si se reconoce que todas son imperfectas y que lo esencial no es la letra de esas fórmulas sino la realidad que recubren y que todas expresan de modo más o menos inexacto, si por lo tanto se acepta que debe sobrepasarse la superficie para alcanzar la fuerza de las cosas, entonces estimo que entre nosotros hay una empresa que podemos perseguir de común acuerdo, al menos hasta un cierto punto.

Pero hace falta entregarle esa libertad de espíritu; se impone practicar por un tiempo una suerte de duda cartesiana que, sin conducir hasta

la sospecha en la fórmula que se profesa, pueda por lo menos olvidarse provisionalmente para retornar a ella más tarde. Una vez sustraído de esa tiranía, no se está ya expuesto a cometer el error y la injusticia en los que han caído algunos creyentes cuando han calificado como esencialmente irreligiosa mi manera de interpretar la religión.

No puede haber una interpretación racional de la religión que sea esencialmente irreligiosa; una interpretación irreligiosa de la religión sería una interpretación que negaría el hecho del que trata de dar cuenta. Nada se opone más al método científico. Podemos comprender ese hecho de manera diferente, podemos incluso no llegar a entenderlo, pero no sabríamos negarlo.

Y en efecto, cuando se rehúsa a confundir la religión con tal o cual dogma particular, es porque sobre todo se observa en ella un conjunto de ideales que tienen por efecto elevar al hombre sobre sí mismo, persuadirlo de que se desprenda de sus intereses temporales y vulgares, y hacerle vivir una existencia que sobrepasa en valor y dignidad a ésa que lleva cuando tan sólo se ocupa de asegurar su subsistencia. Luego lo que implica la doctrina de la que se les hablará y de la que he recordado hace poco sus líneas esenciales, es que, por encima de todos los dogmas y de todas las confesiones, existe una fuente de vida religiosa tan vieja como la humanidad que no puede agotarse jamás: es

aquella que resulta de la fusión de las conciencias, de su comunión en un mismo pensamiento, de su cooperación en una misma obra, de la acción moralmente tonificante y estimulante que toda comunidad de hombres ejerce sobre sus miembros. ¿No hay allí una proposición sobre la cual podemos estar de acuerdo? Sin duda, ustedes pueden pensar que esta vida religiosa no es suficiente, que hay una, más elevada, que procede de un origen muy distinto. ¿Pero no es ya algo el poder reconocer que existen en nosotros, fuera de nosotros, fuerzas religiosas que depende de nosotros liberar, llamar a la existencia, y que no podemos sino engendrar por el solo hecho de la proximidad que existe entre unos y otros, porque pensamos, sentimos y actuamos en común?

No hace mucho un orador, mostrándonos los cielos con un gesto profético, decía que ellos se vacían, y nos persuadía a que volviésemos nuestras miradas hacia la tierra, es decir, a ocuparnos especialmente de ordenar lo mejor posible nuestros intereses económicos. Se ha opinado que la fórmula es impía. Desde mi punto de vista, puede afirmarse que es falsa. No, no hay que temer que los cielos se deshabiten definitivamente jamás; porque nosotros mismos los poblamos; ellos son lo que proyectamos, son las imágenes magnificadas de nosotros mismos. Y hasta tanto existan sociedades humanas, ellas

harán que broten de su seno grandes ideales de los que los hombres se harán sus servidores.

En esas condiciones, ¿no está permitido decir que una concepción social de la religión está necesariamente animada por un hálito religioso que no puede desconocerse injustamente?

Pero, para precisar estas ideas, querría apenas tratar de esbozar en qué podrá consistir una religión del porvenir, es decir, una religión más consciente de sus orígenes sociales. Es verdad que sobre este punto no podría uno expresarse sino con un exceso de reserva. Es del todo vano tratar de adivinar bajo qué forma precisa llegará a expresarse tal religión. Pero sí pueden vislumbrarse las fuerzas sociales que la engendrarán.

Si hoy nuestra vida religiosa languidece, si los renacimientos pasajeros que se observan apenas producen el efecto de movimientos superficiales y pasajeros, no es porque uno se ha desviado de ésta o aquélla fórmula confesional, sino porque nuestra fuerza creadora de ideales se ha debilitado. Porque nuestras sociedades atraviesan una fase de conmoción profunda. En cierto sentido pueden estar orgullosas de esta alteración que sufren pues, al haber transpuesto el período de equilibrio en el que podían vivir tranquilamente del pasado, son obligadas a renovarse y a buscarse laboriosamente, dolorosamente. Los viejos ideales y las divinidades que los encarnaban están en trance

de morir porque ellos difícilmente responden ya a las nuevas aspiraciones del hoy; y los nuevos ideales, necesarios para orientar nuestra vida, aún no han nacido. Nos encontramos así en un período intermedio, período de frío moral que explica las manifestaciones diversas de las que a cada instante somos testigos inquietos o entristecidos.

Pero ¿quién no siente –y eso es lo que debe tranquilizarnos– quién no siente que, en las profundidades de la sociedad, se elabora una vida intensa que busca vías de escape, y que acabará sin duda encontrándolas? Aspiramos a una justicia más alta que ninguna de las prescripciones existentes expresa de modo que nos satisfaga. Pero estas aspiraciones obscuras que nos labran llegarán, un día u otro, a tomar conciencia de sí mismas con mayor claridad, a traducirse en fórmulas definidas alrededor de las cuales los hombres se reunirán, y se convertirán en un centro de cristalización de creencias nuevas. En cuanto a la letra de esas creencias, es inútil querer avistarlas. ¿Permanecerán generales y abstractas, se ligarán a seres personales que las encarnarán y representarán? Son éstas las contingencias históricas que no se sabrían prever.

Todo lo que importa es sentir, por debajo del frío moral que reina en la superficie de nuestra vida colectiva, las fuentes de calor que anidan en el interior de nuestras propias sociedades. Se puede incluso ir más lejos y decir con cierta

precisión en qué región de la sociedad se están formando particularmente estas nuevas fuerzas: es en las clases populares.

Señoras, Señores, hemos de hacernos necesariamente a una idea: la de que la humanidad está abandonada sobre esta tierra a sus solas fuerzas y que únicamente puede contar consigo misma para dirigir sus destinos. A medida que la historia avanza, esta idea no ha hecho sino ganar terreno; dudo pues que se pierda en el porvenir. A primera vista, ella puede perturbar al hombre habituado a representarse como sobrehumanas las fuerzas sobre las que se apoya. Mas si llegara a convencerse de que la propia humanidad puede proveerle este amparo que necesita, ¿no hay algo muy reconfortante en esta perspectiva, puesto que los remedios que reclama se encuentran por lo tanto a su alcance y, por decirlo así, bajo su mano?

Índice

Presentación

Breve estudio de la representación del tiempo en la religión y la magia, por Henri Hubert

Las modificaciones que sufre la representación del tiempo bajo la influencia de la noción de sagrado. Límites de la investigación.

I. **El tiempo como condición de los actos y de las representaciones religiosas**. Los ritos. Los mitos. Cómo los mitos se convierten en historia. Representación del tiempo y de las duraciones concretas. La religión y la magia realzan la representación general del tiempo como medio. Sus elementos. Los calendarios. El ritmo del tiempo y de las duraciones religiosas.

II. **Características de la representación religiosa del tiempo. Fechas críticas.**

1. La*s fechas críticas interrumpen la continuidad del tiempo.*
2. *Los intervalos comprendidos entre dos fechas críticas asociadas son, cada uno en sí mismo, continuos e insecables*. Ritos de entrada y de salida. Coincidencia teórica de las duraciones concretas con los períodos.
3. *Las fechas críticas son equivalentes a los intervalos que ellas circunscriben*. Auspicios y pronósticos.
4. *Las porciones semejantes son equivalentes*. Reproducción de los mismos hechos en la misma fecha. La fecha de Pascua.
5. *Las duraciones cuantitativamente desiguales son homologadas y las duraciones iguales diferenciadas*.

Extensiones teóricas adjudicadas a los períodos naturales. Anomalías en el transcurrir del tiempo en los mitos y los cuentos.

III. **Naturaleza cualitativa de la representación religiosa del tiempo**. Esta característica explica las proposiciones enunciadas. Cualidades de las porciones del tiempo.

IV. **La teoría de la idea de tiempo**: en la filosofía del señor Henri Bergson. ¿Puede una explicación filosófica general dar cuenta de los hechos particulares de la religión y la magia? Elementos fijos y convencionales de su cuadro del tiempo.

V. **La división del tiempo en el calendario**. Ella no está pura y simplemente dictada por la experiencia. Los índices del tiempo: índices naturales, índices numéricos. Convenciones en la elección y empleo de los índices naturales y especialmente de los índices astronómicos. Las lunaciones. El año solar caldeo, etc. Convención fundamental en la elección de las cifras que sirven de índices numéricos. La experiencia interviene secundariamente a título de verificación. De la autoridad social en materia de calendario. Convención en la determinación de las fechas festivas. El ritmo del tiempo. El ritmo en la vida social y en el pensamiento colectivo

VI. **Las cualidades del tiempo**. Ellas son definidas por las asociaciones simpáticas. Estas asociaciones son dominadas por la noción de *mana* o de *sagrado.* Las cualidades del tiempo y de sus porciones conducen, en definitiva, al *mana* o a lo *sagrado.* Representación religiosa del tiempo. Las fechas calificadas son las fiestas.

VII. **Asociación íntima entre la noción religiosa del tiempo y aquella de sagrado**. Esta asociación explica las particularidades que presenta la primera.

VIII. **La noción abstracta de tiempo y sus relaciones originales con la noción de sagrado**. ¿Es la primera la obra del mismo trabajo colectivo que el mundo? Las formas especiales de representación del tiempo son sociales. Función y origen religioso del calendario.

El porvenir de la religión, por Émile Durkheim